

भारतीय दर्शन का इतिहास

भाग-४

[भारतीय बहुत्ववाद]

लेखक

डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त

अनुवादक

सुधीरकुमार



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर-४

भारतीय दर्शन का इतिहास

भाग-४

[भारतीय बहुत्ववाद]

लेखक

डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त

अनुवादक

सुधीरकुमार



राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर-४

शिक्षा तथा समाज-कल्याण मन्त्रालय, भारत सरकार की
विश्वविद्यालय ग्रन्थ योजना के अन्तर्गत राजस्थान हिन्दी
ग्रन्थ अकादमी द्वारा प्रकाशित ।

परिचीक्षक—डॉ. रसिकविहारी जोशी, जोधपुर विश्वविद्यालय ।

प्रथम संस्करण—१९७२ ।

मूल्य—१६.०० रु०

© राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी,
विद्यालय मार्ग, तिलकनगर,
जयपुर-४ ।

मुद्रक—शर्मा ब्रदर्स इलेक्ट्रोमैटिक प्रेस, अलवर ।

स्तावना

भारतीय भाषाओं को उच्च शिक्षा का माध्यम बनाने की राष्ट्रीय नीति को शीघ्र क्रियान्वित करने के लिए सन् १९६८ में भारत सरकार ने एक बृहत् योजना का सूत्रपात किया था जिसके अंतर्गत विभिन्न प्रदेशों में ग्रन्थ अकादमियों की स्थापना कर उनके माध्यम से विश्वविद्यालय-शिक्षा-स्तर पर विभिन्न विषयों में महत्त्वपूर्ण एवं उपयोगी पुस्तकों के मौलिक लेखन और अन्य भाषाओं से ग्रन्थानुवाद कराने का कार्यक्रम स्वीकृत हुआ था। भारत सरकार के शिक्षा एवं युवक-सेवा मंत्रालय ने चतुर्थ पंचवर्षीय योजना के अंतर्गत इसके लिए शत-प्रतिशत अनुदान स्वीकार किया। राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी की स्थापना भी इसी उद्देश्य की पूर्ति एवं योजना को क्रियान्वित करने के लिए की गई थी। प्रस्तुत ग्रन्थ "भारतीय दर्शन का इतिहास" का प्रकाशन भी इसी योजना के अंतर्गत हुआ है।

दासगुप्त की इस ऐतिहासिक कृति का महत्त्व सर्वविदित ही है। यह ग्रन्थ भारतीय दर्शन का एक व्यापक और विविध चित्र प्रस्तुत करता है। भारतीय दर्शन के इतिहास पर अनेक ग्रन्थ इसके पश्चात् प्रकाशित हुए हैं और उनमें कुछ बहुत महत्त्वपूर्ण हैं, किन्तु वे इस ग्रन्थ के महत्त्व को कम नहीं कर सके, क्योंकि यह ग्रन्थ आलोचनात्मक नहीं होकर मुख्यतः विवरणात्मक है और यह विवरण अत्यधिक विस्तार और तटस्थ भाव से प्रस्तुत करता है।

हमें आशा है कि इस ग्रन्थ का दार्शनिक जगत् में समुचित आदर होगा।

नारायण सिंह मसूदा

और योग की वस्तुवादी एवं द्वैतवादी विचारधारा ने पुराणों एवं परवर्ती नैसर्गों के हाथों में अद्वैतवाद के साथ समझौता स्थापित कर लिया था, किन्तु प्रस्तुत ग्रन्थ के जिन पाठकों का जय-तीर्थ और विशेषतः व्यास-तीर्थ के दर्शन में परिचय कराया जायगा उन्हें द्वैतवादी मत की शक्ति एवं समझौता न करने वाली प्रबुद्धता की प्रत्यक्ष अनुभूति हो जायगी। व्यास-तीर्थ द्वारा प्रदर्शित की गई तीक्ष्ण द्वन्द्वात्मक विचारणा की तार्किक कुशलता व गहराई भारतीय चिन्तन के समूचे क्षेत्र में जगमग अद्वितीय है। व्यास-तीर्थ के 'तर्क-ताण्ड्य' में निरूपित मध्व-न्याय-तन्त्र पर और भी अधिक लिखा जा सकता है। इस महान् कृति में व्यास-तीर्थ ने गणेश की 'तत्त्व-चिन्तामणि' में दी गई जगमग प्रत्येक तार्किक परिभाषा को चुनौती दी है, जो नवीन न्याय-सम्प्रदाय की आधार-शिला है, किन्तु उसका उचित स्थान मध्व-न्याय के मध्य में एक पृथक् ग्रन्थ ही हो सकता था। शंकर-सम्प्रदाय के अद्वैतवादियों और मध्व-सम्प्रदाय के द्वैतवादियों के मध्य विवाद में अधिकांश लोग मध्व के पक्ष के प्रति अज होते हैं और अद्वैतवादी दृष्टिकोण में परिचित रहते हैं। आशा है कि प्रस्तुत ग्रन्थ में मध्व एवं उनके अनुयायियों का जो निरूपण किया गया है उससे भारतीय चिन्तन के अध्येताओं को नवीन प्रकाश मिलेगा, तथा वह द्वन्द्वात्मक तर्क के ऐसे अनेक नवीन पक्षों को प्रस्तुत करेगा जिनकी अवतक भारतीय अथवा यूरोपीय चिन्तन में खोज नहीं हो पाई है।

'विद्युद्धाद्वैत' नामक वल्लभ के दर्शन का निरूपण अद्वैतवाद के एक नवीन पक्ष को प्रस्तुत करता है, तथा हमें भक्ति के सवेग का एक दार्शनिक विश्लेषण भी प्रदान करता है। यद्यपि भारतीय दर्शन के पाठक वल्लभ के नाम से परिचित होंगे, तथापि ऐसे लोग विरले ही हैं जो उसके सम्प्रदाय के सदस्यों के महत्त्वपूर्ण योगदान से परिचित हैं।

मैंने 'भागवत पुराण' के दर्शन को अधिक स्थान नहीं दिया है। सत्य, योग और वेदान्त का निरूपण करते समय अधिकांश में उसके दार्शनिक मत का पूर्वाभास पहले ही प्रस्तुत किया जा चुका है। जहाँ तक ईश्वर के स्थान तथा जगत् से उसके संबंध का प्रश्न है, 'भागवत-पुराण' का दृष्टिकोण अस्पष्ट है। इसीलिए मध्वों, वल्लभों व गौडीय-सम्प्रदाय के विचारकों द्वारा अपने-अपने समर्थन में 'भागवत-पुराण' का उल्लेख किया गया है। गौडीय-सम्प्रदाय तो 'भागवत-पुराण' को अपनी प्रेरणा का मूल-स्रोत मानता हुआ प्रतीत होता है।

गौडीय विचार-सम्प्रदाय के प्रमुख प्रतिपादक चैतन्य है, परन्तु वे एक धर्म-प्राण भक्त थे, तथा उनके उपदेशों के प्रति बहुत कम जानकारी उपलब्ध है। उन्होंने किसी साहित्यिक अथवा दार्शनिक कृति की रचना नहीं की, किन्तु उनके अनुयायियों तथा अनुवर्ती अनुयायियों में कुछ उत्तम साहित्यकार और दार्शनिक थे। इस प्रकार वैष्णवों के गौडीय-सम्प्रदाय में रूप गोस्वामी, जीव गोस्वामी और बलदेव विद्या-

भूषण के मत की एक सक्षिप्त व्याख्या का निरूपण है। डा० एस० के० डे० द्वारा जीव गोस्वामी की स्थिति पर अनेक महत्त्वपूर्ण लेख प्रकाशित किए गए हैं, परन्तु उनसे भी ऐसा प्रतीत नहीं होता कि वे दार्शनिक दृष्टिकोण पर बल देना चाहते हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ को लिखते समय मैंने संस्कृत में प्रकाशित विशाल सामग्री तथा अपनी दक्षिण भारत की यात्रा के समय विभिन्न अवसरों पर एकत्रित अनेक विरल हस्तलेखों का उपयोग किया है।

मेरे पुराने मित्र डा० एफ० डब्ल्यू० थामस मेरे सर्वोत्तम धन्यवाद के पात्र हैं जिन्होंने अपनी वृद्धावस्था एवं अनेक महत्त्वपूर्ण पूर्वनियोजित कार्यों के होते हुए भी इतनी सावधानी और परिश्रम से पाण्डुलिपि के कुछ अशो के सशोधन तथा प्रूफ सशोधन एवं अशुद्धि-निवारण का कष्ट उठाया है। उनकी सहायता के बिना प्रस्तुत ग्रन्थ की अपूर्णताएँ और भी अधिक होती।

डा० ई० जे० थामस का भी मैं आभारी हूँ जिन्होंने प्रस्तुत ग्रन्थमाला के प्रारम्भिक काल से ही अनेक बार सामयिक सहायता प्रदान की है। मेरी पत्नी श्रीमती सुरमा दासगुप्त एम० ए०, पी०-एच० डी० (कलकत्ता व कैंटब०) शास्त्री को भी ग्रन्थ-लेखन और उसके प्रकाशन से संबंधित अन्य अनेक कार्यों में प्राप्त निरन्तर सहायता के लिए मेरा सर्वोत्तम धन्यवाद है। मैं अपने पूर्व शिष्य डा० सतीशकुमार मुखर्जी एम० ए०, पी०-एच० डी० की सहायता के प्रति भी कृतज्ञ हूँ जो कुछ वर्ष पूर्व पाण्डुलिपि को तैयार करते समय उनसे प्राप्त की थी।

ट्रिनीटी कॉलेज, केम्ब्रिज
अगस्त, १९४८

सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त

विषय-सूची

पृष्ठ

अध्याय-२४

भागवत पुराण

१ धर्म	..	२
२ ब्रह्मन्, परमात्मन्, भगवत् और परमेश्वर	...	१२
३. भागवत-पुराण में कपिल दर्शन	...	२४
४ मरणोत्तर अवस्था-सबधी सिद्धान्त	...	४६

अध्याय-२५

मध्व और उनका सम्प्रदाय

१ मध्व का जीवन	..	५२
२ मध्व गुप्तों की उत्तराधिकार-सूची	..	५७
३ मध्व की महत्त्वपूर्ण कृतियाँ		५७
४ मध्व-सम्प्रदाय के आचार्य और लेखक	..	८६
५ रामानुज और मध्व	..	६२

अध्याय-२६

मध्व द्वारा 'ब्रह्म-सूत्रों' की व्याख्या

१ ब्रह्म-सूत्र १-१-१ की व्याख्या	.	१००
२ ब्रह्म-सूत्र १, १, २ की व्याख्या	.	११६
३ ब्रह्म-सूत्र १, १, ३-४ की व्याख्या	.	१२५
४ 'ब्रह्म-सूत्रों' के अन्य महत्त्वपूर्ण अधिकरणों की एक व्यापक समीक्षा		१२७

अध्याय-२७

मध्व-दर्शन की एक व्यापक समीक्षा

१ तत्त्व-मीमांसा	.	१४०
२ प्रमाण (मत्त ज्ञान के माधन)	.	१६१
३ स्वतन्त्र-प्रामाण्य		१६६
४ भ्रान्ति और मगध	.	१७१
५ 'मि' की प्रतिरक्षा	..	१८०

अध्याय-२८
मध्व का तर्कशास्त्र

१ प्रत्यक्ष	..	१८३
२ अनुमान	.	१८६
३ तर्क		१९०
४ व्याप्ति		२००
५ अनुमान में ज्ञानमीमासात्मक प्रक्रिया		२०३
६ अनुमान के सबध में विभिन्न विचार		२०४
७ शब्द	...	२०६

अध्याय-२९

द्वैतवादियों और अद्वैतवादियों के मध्य विवाद

१ जगत् के मिथ्यात्व पर व्यास-तीर्थ, मधुसूदन और रामाचार्य	..	२०८
२ ज्ञान का स्वरूप		२३४
३ माया के रूप में जगत्		२५०

अध्याय-३०

द्वैतवादियों और अद्वैतवादियों के मध्य विवाद (क्रमशः)

१ अविद्या की परिभाषा का खण्डन		२६३
२ 'अज्ञान' का प्रत्यक्ष		२६८
३ अज्ञान का अनुमान	.	२८०
४ अविद्या के सिद्धान्त का खण्डन		२८३
५ अज्ञान और अहंकार	..	२९८
६ जगत्-प्रपञ्च की अनिर्वचनीयता	.	३०५
७ ब्रह्मन् का स्वरूप	.	३०८
८ ब्रह्मन् का उपादान एवं निमित्त कारण के रूप में खण्डन		३११
९ मोक्ष	...	३१९

अध्याय-३१

वल्लभ का दर्शन

१ वल्लभ द्वारा 'ब्रह्म-सूत्र' की व्याख्या	.	३२४
२ ब्रह्मन् का स्वरूप	..	३३१
३ तत्त्व		३३६
४ प्रमाण		३४०

५ मक्ति का प्रत्यय	.	३५०
६ वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वल्लभ वेदान्त के प्रकरणों की व्याख्या		३६३
७ विट्ठल द्वारा वल्लभ के विचारों की व्याख्या	...	३६८
८ वल्लभ का जीवन (१४८१-१५३३)	..	३७६
९. वल्लभ और उनके शिष्यों की कृतियाँ	..	३७८
१० विष्णुस्वामिन्	..	३८६

अध्याय-३२

चैतन्य और उनके अनुयायी

१ चैतन्य के जीवन-कथाकार		३८८
२. चैतन्य का जीवन	..	३८९
३ चैतन्य का भावावेशवाद	...	३९३
४. चैतन्य के दार्शनिक मत के विषय में 'चैतन्य-चरितामृत' से सग्रह	...	३९४
५ चैतन्य के कुछ साथी	.	३९७

अध्याय-३३

चैतन्य के अनुयायी जीव गोस्वामी व बलदेव विद्याभूषण का दर्शन

१ तत्त्व-मीमामा	..	४००
२ जगत् की स्थिति	..	४०९
३ परमेश्वर और उसकी शक्तियाँ	...	४१४
४ अपने भक्तों के साथ भगवान का मवध	...	४१५
५ मक्ति का स्वरूप	.	४००
६. चरम-सिद्धि	.	४३४
७ मक्ति का आनन्द	...	४३६
८ बलदेव विद्याभूषण का दर्शन		४८५

अध्याय २४

भागवत पुराण

भारतीय भक्ति-साहित्य में “भगवद्गीता” की भाँति “भागवत-पुराण” का भी अद्वितीय स्थान है। किन्तु वह “भगवद्गीता” के समकक्ष पुरातनत्व का दावा नहीं कर सकता। इस पुस्तक के लेखक को दसवीं शताब्दी से पूर्व उसके सबंध में कोई उल्लेख नहीं मिले है। स्वयं रामानुज (जन्म तिथि सन् १०१७) ने भी “भागवत-पुराण” का न तो नाम से उल्लेख किया और न उसमें कोई उद्धरण दिये हैं। लेकिन मध्व के समय तक यह कृति प्रसिद्ध हो चुकी थी मध्व (ज० ति० तेरहवीं सदी) की मुख्य कृतियों में से एक का नाम “भागवत तात्पर्य” है, जिसमें उन्होंने “भागवत-पुराण” के प्रमुख विचारों की व्याख्या की है और अपने मत की पुष्टि करने वाले विचारों पर बल दिया है। “भागवत-पुराण” के विचारों में उच्च कोटि की काव्यात्मकता है लेकिन उसकी शैली अपेक्षाकृत दुरूह है। इस लेखक का मत है कि उसे किसी दक्षिण भारतीय ने लिखा होगा क्योंकि उसमें आलवारों का उल्लेख मिलता है जिनके सबंध में कदाचित् किसी भी उत्तर भारत के लेखक ने कभी कोई उल्लेख नहीं किया। “भागवत-पुराण” की इतनी प्रशंसा हुई कि तत्काल ही उस पर टीकाएँ लिखी गईं। उसकी निम्नलिखित टीकाएँ उल्लेखनीय हैं —

अमृत-रगणी, आत्मप्रिया, कृष्णपदी, चैतन्य-चंद्रिका, जय-मंगला, तत्त्वप्रदीपिका, तात्पर्य-चंद्रिका, तात्पर्य-दीपिका, भगवल्लीला-चिंतामणि, रस-मजरी, शुकपक्षीय-प्रबोधिनी, जनार्दन भट्ट की टीका, नरहरि की टीका, श्री निवास का “प्रकाश,” कल्याण राय की “तत्त्व-दीपिका,” कृष्ण भट्ट की टीका, कौर साधु की टीका, गोपाल चक्रवर्ती की टीका, घुडामणि चक्रवर्ती की “अन्वय-बोधिनी,” नरसिंहाचार्य की “भाव-प्रकाशिका,” यदुपति की टीका, वल्लभाचार्य की “सुबोधिनी,” विजयध्वज तीर्थ की “पद-रत्नावली,” विट्ठल दोक्षित की टीका, विश्वनाथ चक्रवर्ती की साराथ्यदर्शिनी” विष्णुस्वामिन् की टीका, वीर राघव की “भागवत-चंद्रिका” शिवराम की “भावार्थ-दीपिका,” श्रीधर स्वामी की “भावार्थ-दीपिका,” केशवदास की “स्नेह-पुराणी,” श्री रासाचार्य की टीका, सत्यामिनव तीर्थ की टीका, सुदर्शन सूरि की टीका, ब्रज-भूषण की टीका, “भागवत-पुराणार्क-प्रभा,” जयराम और मधुसूदन सरस्वती की “भागवत-पुराण-प्रथम-श्लोक-टीका, वल्लभाचार्य की “पंचम-स्कंध-टीका,” बालकृष्ण यति की “सुबोधिनी” सनातन गोस्वामी की “वैष्णव-तोषिणी,” वासुदेव की “बुधरजिनी,”

“विट्ठल दीक्षित का “निबन्ध-प्रकाश,” वल्लभाचार्य की “अनुक्रमणिका,” ब्रह्मानन्द की “एकादश स्कन्ध तात्पर्य चन्द्रिका,” बोपदेव की “अनुक्रमणिका।” “भागवत पुराण” के विभिन्न विषयों पर कई अन्य ग्रन्थ भी लिखे गए हैं तथा कुछ ग्रन्थों में उसका सारांश दिया गया है। इनमें से कुछ-ग्रन्थ-रामानन्द तीर्थ, प्रियदास, विश्वेश्वर, धुरुषोत्तम, श्रीनाथ वृंदावन गोस्वामी, विष्णु-पुरी और सनातन के द्वारा रचित हैं।

धर्म

“धर्म” शब्द, जिसे साधारणतया अंग्रेजी में “रैलजिन” या “वर्चू” शब्दों द्वारा अनुदित किया जाता है—का प्रयोग भारतीय चिंतन की विभिन्न शाखाओं एवं धर्म-परम्पराओं में बहुत मिला-जुला अर्थों में किया जाता है। “भागवत पुराण” में व्याख्या किए गए “धर्म” के प्रत्यय का पाठक से परिचय कराने से पूर्व तत्सम्बन्धी कुछ अधिक महत्वपूर्ण धारणाओं का उल्लेख करना उपयोगी सिद्ध होगा। “मीमांसा-सूत्र का आरम्भ “धर्म” के स्वरूप की जिज्ञासा से होता है, तथा उसकी परिभाषा के अनुसार धर्म वह निश्चय है जो केवल वैदिक आदेशों से निर्धारित किया जा सकता है।^१ शबर और कुमारिल की व्याख्या के अनुसार “धर्म” कहे जाने वाले श्रेय का अर्थ है स्वर्गादि शुभ फलों के प्रदाता वैदिक-यज्ञ। वैदिक यज्ञों द्वारा वाछनीय फलों की उत्पत्ति होती है। यह तथ्य न तो इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है और न उसका अन्य दत्त-सामग्री के बल पर अनुमान किया जा सकता है। उसे तो केवल वैदिक आदेशों एवं निर्देशों के साक्ष्य द्वारा जाना जा सकता है। इसलिए धर्म का अर्थ है वैदिक यज्ञों द्वारा प्राप्त श्रेयस्कर फल एवं स्वयं वैदिक विधि-निषेध द्वारा ही निर्धारित किया जा सकता है। विवेकशील एवं दूरदर्शितापूर्ण कार्यों द्वारा प्राप्त वाछनीय फलों को “धर्म” कहा जा सकता है जो वैदिक विधि-निषेधों का यथावत् अनुसरण किये गये कार्यों से प्राप्त होते हैं। किन्तु वेदों में कई प्रकार के यज्ञों का वर्णन किया गया है जिनके अनुष्ठान द्वारा कोई व्यक्ति अपने शत्रुओं का नाश करके अथवा उसको नाना प्रकार की गहरी चोटें पहुँचा कर उनसे प्रतिशोध ले सकता है। पर किसी मानव को चोट पहुँचाने वाला कार्य अववाछनीय है अतः ऐसा कार्य “धर्म” नहीं कहा जा सकता। जैसा कि हम अब समझते हैं कि इस अर्थ में “धर्म” का ईश्वर अथवा साधारण रूढ़ नीति, अथवा किसी प्रकार के रहस्यवादी या धार्मिक भाववेश से कोई सम्बन्ध नहीं है। उसका अर्थ है केवल वैदिक कर्म-काण्ड तथा उनके अनुष्ठान द्वारा उत्पन्न माने जाने वाले श्रेयस्कर फल, उसका कोई धार्मिक या

^१ “अथातो धर्म-जिज्ञासा”

—मीमांसा-सूत्र १, १, १।

चोदना-लक्षणोऽर्थो धर्म

—वही १, १, २।

नैतिक विनियोग नहीं होता, और ऐसा “धर्म” केवल श्रुति के विधि-निषेध से ज्ञात किया जा सकता है।^१ उसमें अहिंसा की धारणा का थोड़ा-सा अंश सन्निहित है, क्योंकि दूसरों को क्षति पहुँचाने वाले कर्म-काण्डों के अनुष्ठान का उसके भावार्थ में समावेश नहीं किया गया है।^२ “धर्म” में सब प्रकार के सवेगों, रहस्यात्मक भावों तथा किसी भी रूप में बुद्धि या विचार के पर्याय का कोई स्थान नहीं है, अपितु उसमें केवल बाह्य श्रुति-आदेशों के प्रति यथावत् निष्ठा का पूर्वग्रहण होता है, उसमें किसी आंतरिक आध्यात्मिक नियम या बुद्धिपरक सकल्प, अथवा ईश्वर की इच्छा के प्रति निष्ठा का लेशमात्र भी नहीं मिलता। परन्तु श्रुति का आदेश कुछ स्थितियों में तो निरुपाधिक आदेश होना है और अन्य स्थितियों में सोपाधिक आदेश, जिसका अर्थ है कि वह व्यक्ति की कुछ शुभ वस्तुओं के प्रति कामना से प्रतिबद्धित होता है। कुमारिल इस प्रत्यय की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि वैदिक आदेशों के अनुसार किसी द्रव्य, क्रिया या गुण का विवेक प्रकार के परिचालन द्वारा सुख की उत्पत्ति के लिये उपयोग करना ही “धर्म” कहलाता है।^३ यद्यपि यह द्रव्य, गुण आदि इन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष

^१ य एव श्रेयस्कर, स एव धर्म शब्देन उच्यते, कथमवगम्यताम्, यो हि यागम-
नुतिष्ठति, त धार्मिक इति समाचक्षते, यच्च यस्य कर्ता स तेन व्यपदिश्यते, यथा
पाठक, लावक इति। तेन य पुरुष नि श्रेयसेन सयुनक्ति, स धर्म शब्देन उच्यते
कोऽर्थ—यो नि श्रेयसाय ज्योतिष्ठोमादि। कोऽनर्थ—य प्रत्यवायाय।

—“मीमांसा-सूत्र” पर “शबर-भाष्य,” १, १, २।

लेकिन प्रभाकर इस निग्रम की भिन्न व्याख्या देते हैं, तथा सुभाव देते हैं कि इसका तात्पर्य यह है कि वेदों का प्रत्येक आदेश सदा बाध्यकारी होता है और “धर्म” कहलाता है, भले ही उसके पालन करने से हम ऐसे कार्य कर बैठें जो अन्य लोगों को क्षति पहुँचाये।

तत सर्वस्य वेदार्थस्य कार्यत्व अर्थत्व च विधीयत इति ध्येनादिनियोगानाम
पि अर्थत्व म्यान्।

—“शास्त्र-दीपिका” पृ० १७, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई १९१५।

कुमारिल इसकी आगे व्याख्या करते हुए कहते हैं कि वह कार्य (वैदिक आदेशों के अनुसार मपादित) जो मुत्र उत्पन्न वने तथा नत्तान या सुदूर भविष्य में दुःख उत्पन्न न करने “धर्म” कहलाता है।

^२ फल तावद धर्माऽस्य ध्येनादे मन्त्रधायते
यदा येनेष्ट मिद्धि म्यादनुष्ठानानुवधिनी
तस्य धर्मत्वमुच्येन नन ध्येनादि वजनम्
यदा तु नोदना गम्य सार्यार्यानपेक्षया

किये जा सकते हैं, तथापि, यह तथ्य कि उनके एक विशेष कर्म-काण्डोय पद्धति के अनुसार परिचालन द्वारा अनुष्ठानकर्त्ता के सुख की उत्पत्ति होगी, वैदिक विधि-नियेष द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है और केवल इस ज्ञान के लिये ही “धर्म” वेदों पर निर्भर करता है।^१ अपने शत्रु की हिंसा करने से एक व्यक्ति को तात्कालिक सुख प्राप्त हो सकता है, लेकिन वैदिक आदेशों द्वारा वर्जित होने के कारण उससे भविष्य में अनिवार्यतः दुःख उत्पन्न होगा। (किन्तु यजानुष्ठान में पशु जीवन की हिंसा से अवर्ग उत्पन्न नहीं होता, अतः उसे “धर्म” के अन्तर्गत समाविष्ट मानना पड़ेगा)।

दूसरी ओर ऐसे कार्य हैं जो अपने शत्रुओं की हिंसा करने के लिए किये जाते हैं तथा वेद जिनका आदेश नहीं देते हैं, किन्तु ऐसे अशुभहेतुओं से प्रेरित व्यक्तियों के लिये जिनके अनुष्ठान की विधियाँ वेदों में वर्णित की गई हैं, केवल ये कार्य ही “अधर्म” कहलाते हैं। इस प्रकार सभी तरह की जीव-हिंसा “अधर्म” नहीं मानी जाती अपितु वेदों द्वारा वर्जित हिंसा ही “अधर्म” कहलाती है वेदों द्वारा जिस हिंसा का आदेश दिया गया है वह “अधर्म” नहीं बल्कि “धर्म” मानी जानी चाहिये। स्वरूपतः द्रव्यों, कर्मों अथवा गुणों में कुछ शक्तियाँ सन्निहित होती हैं जो उन्हें अधर्ममय या धर्ममय बनाती हैं, लेकिन कौन से द्रव्य आदि अधर्ममय हैं और कौन से धर्ममय यह श्रुतियों के आदेशों से ही ज्ञात किया जा सकता है।^२ इस प्रकार “धर्म” और “अधर्म” वस्तुओं, क्रियाओं आदि के वस्तुगत लक्षण हैं जिनका स्वरूप केवल श्रुति द्वारा ही प्रकट होता है। ऊपर हम देख ही चुके हैं कि प्रमाकर ने “धर्म” का एक सर्वथा भिन्न अर्थ दिया था। उनके अनुसार “धर्म” वैदिक कर्मकाण्डों के अनुष्ठान का वह अनुभवातीत फल

धर्मं प्रीतिनिमित्तं स्यात् तदा श्येनेऽपि धर्मता

यदा त्वप्रीति-हेतुर्यं साक्षाद्व्यवहितोऽपि वा

सोऽधर्मश्चोदनात् स्यात्तदा श्येनेऽप्यधर्मता।

—“श्लोकवार्त्तिक,” सूत्र २ श्लोक २७०-२७३।

- ^१ द्रव्य-क्रिया-गुणादीनां धर्मत्व स्थापयिष्यते
तेषामैन्द्रियकत्वेऽपि न ताद्रूप्येण धर्मता
श्रेय साधनता ह्येषा नित्य वेदात् प्रतीयते
ताद्रूप्येण च धर्मत्व तस्मान्नेन्द्रिय-गोचर।

—“श्लोक-वार्त्तिक,” सूत्र २, १३, १४।

- ^२ धर्माधर्मार्थिभिरनित्यं मृग्यौ विधि-निषेधकौ क्वचिदस्या निषिद्धत्वाच्छक्तिः। शास्त्रेण बोधिता विद्यमाना हि कथ्यन्ते शक्तयो द्रव्यकर्मणाम् तदेव चेद कर्मेति शास्त्रमेवानुधावता।

(अपूर्व) है जो कार्य की समाप्ति के पश्चात् दीर्घकाल तक विद्यमान रहता है तथा उचित समय पर उचित एव अशुभ प्रभाव उत्पन्न करता है ।^१

स्मृति-साहित्य के स्रोत वेद माने जाते हैं, अतः उसे प्रामाणिक समझना चाहिए, उसकी सामग्री का मूल यदि वेदों तक नहीं खोजा जा सकता है तो भी यह अनुमान द्वारा सिद्ध होता है कि उक्त वैदिक मूल-पाठ अस्तित्व में रहा होगा ।^२ स्मृति तभी अमान्य समझी जानी चाहिये जबकि किसी विशेष आदेश अथवा तथ्य के कथन में वेदों द्वारा उसका प्रत्यक्ष व्याघात किया जाय । अतएव स्मृति-ग्रन्थ सामान्यतया वेदों के क्रमानुवर्त्ती माने जाते हैं । यद्यपि वास्तव में स्मृति-ग्रन्थ परवर्त्ती युग में विभिन्न कालों में लिखे होने के कारण कई नवीन प्रत्ययों और कई नवीन आदेशों का श्रीगणेश करते हैं, पर कुछ स्मृतियों में पुराणों और स्मृतियों के उपदेशों को वैदिक उपदेशों से निम्नतर स्तर का माना गया है ।^३ स्मृति और वेदों के सम्बन्ध पर कम से कम दो भिन्न दृष्टिकोण हैं । प्रथम दृष्टिकोण के अनुसार यदि स्मृतियाँ वेदों से विपरीत हों, तो स्मृति के मूल-पाठ की इस प्रकार व्याख्या करनी चाहिए कि वह वैदिक मूल-पाठ के सदृश में सहमत हो जाय, और यदि ऐसा सम्भव न हो तो स्मृति के मूल पाठ को अमान्य समझना चाहिये । अन्य विद्वानों के अनुसार विपरीत स्मृति मूल पाठ को अमान्य ही समझना चाहिये । मित्र मिश्र, शबर एव भट्ट शाखाओं के उपर्युक्त दो मतों पर टीका करते हुए कहते हैं कि पहले मत के अनुसार यह सदेह हो जाता है कि वेदों से विपरीत स्मृति के मूल पाठ का लेखक ऋषियों से मुक्त नहीं है, अतएव वेदों से अविपरीत स्मृति के मूल पाठों को भी दोषपूर्ण समझा जा सकता है जिनका स्रोत वेदों में नहीं खोजा जा सकता । द्वितीय मत के अनुसार स्मृति को मान्य समझा जाता है क्योंकि कोई यह निश्चयपूर्वक नहीं कह सकता कि वे वेदों से अविपरीत मूल-पाठ, जिनका स्रोत वेदों में नहीं खोजा जा सकता, यथार्थ में वेदों में अविद्यमान हैं । जिनमें सामंजस्य की कोई गुंजायश न हो, ऐसे वेदों से विपरीत मूल-पाठों की दशा में भी, स्मृति के आदेश वैदिक आदेशों से विपरीत होने पर वैकल्पिक रूप से मान्य समझे जा

^१ न हि ज्योतिष्टोमादि-यागस्यापि धर्मत्व अस्ति, अपूर्वस्य धर्मत्वाभ्युपगमात् ।

—“शास्त्र-दीपिका,” पृ० ३३, बम्बई, १९१५ ।

^२ विरोधे त्वनपेक्ष्य स्यादस्ति ह्यनुमानम् ।

—“मीमांसा-सूत्र,” १, ३, ३ ।

^३ अतः स परमो धर्मो यो वेदाद् अवगम्यते
अवरः स तु विज्ञेयः पुराणैरादिषु स्मृत
तथा च वैदिको धर्मो मुख्य उत्कृष्टत्वात्, स्मार्तः अनुकल्पः अप्रकृष्टत्वात् ।

—“वीर मित्रोदय-परिभाषा-प्रकाश” में “व्यास-स्मृति” से उद्धृत पृ० २६ ।

सकते हैं।^१ वेदों में “धर्म” के प्रत्यय में अनुष्ठानकर्ता अथवा अन्य व्यक्तियों को लाभप्रद उन सभी बातों का अपवर्जन हो जाता है जो अनुभव अथवा निरीक्षण द्वारा ज्ञात की जा सकती हैं, वह पूर्णतया उन कर्मकाण्डीय क्रियाओं तक ही सीमित है जिनके शुभ प्रभाव अनुभव द्वारा नहीं बल्कि केवल वैदिक आदेशों के द्वारा ही ज्ञात किये जा सकते हैं।^२ जैसे कुएँ खुदवाना आदि कार्यों को अनुभव द्वारा सार्वजनिक हित (परोपकाराय) के कार्य के रूप में ज्ञात किया जाता है, अतः वह “धर्म” नहीं कहा जायगा। अतएव कोई भी “दृष्टार्थ” अर्थात् वे कार्य जिनके लाभप्रद प्रभाव अनुभव द्वारा ज्ञात किये जा सकें, “धर्म” नहीं कहला सकते। “अगिर स्मृति” इसी विचार को प्रतिध्वनित करते हुए कहती है कि आत्मज्ञान की प्राप्ति में किये गए प्रयत्नों के अतिरिक्त कोई व्यक्ति अपनी व्यक्तिगत इच्छा अथवा अभिलाषा से प्रेरित होकर जो भी कार्य करता है, वह बालक्रीडावत् एव निष्प्रयोजन होता है।^३ पर कई महत्वपूर्ण स्मृतियाँ “धर्म” के प्रत्यय की सीमाओं का विशुद्ध वैदिक आदेशों से परे विस्तार करती हुई प्रतीत होती हैं। मनु का ग्रंथ पूर्णतया वेदों के सदम पर आधारित होने के कारण, मनु को महानतम् स्मृतिकार माना जाता है, जो भी स्मृति मनु-स्मृति से विरोध में होती है वह अमान्य समझी जाती है।^४ मनु की परिभाषानुसार “धर्म” वह है जिसका राग-द्वेष से रहित विद्वज्जन नित्य अनुसरण करते हैं, तथा जिसकी हृदय स्वीकृति देता है।^५ एक अन्य स्थान में मनु कहते हैं कि “धर्म” चार प्रकार का होता है, वैदिक आदेशों का पालन, स्मृति के आदेशों का पालन, साधु जनो के आचार का पालन, और ऐसे कार्यों का संपादन जो अनुष्ठानकर्ता को मानसिक सतोष (आत्मन

^१ देखिए “वीर मित्रोदय” भाग १, पृ० २८, २९।

^२ तथा प्रत्युपस्थितनियमानाम् आचाराणां दृष्टार्थत्वाद् एव प्रामाण्यम् प्रपास् तडागानि च परोपकाराय न धर्मयि इत्येवावगम्यते।

—“भीमासा-सूत्र” पर “शबर-भाष्य” १, ३, २।

^३ स्वाभिप्रायकृतं कर्म यत्किञ्चिज्ज्ञानज्वजितम् क्रीडा-कर्मैव बालानां तत्सर्वं निष्प्रयोजनम्।

—“वीरमित्रोदय-परिभाषा-प्रकाश” पृ० ११।

^४ वेदार्थोपनिबन्धत्वात् प्राधान्यं हि मनो स्मृतम्
मन्वर्थविपरीता तु या स्मृति सा न प्रशस्यते।

—“वीरमित्रोदय” में बृहस्पति का उद्धरण, वही, पृ० २७।

^५ विद्वद्भिः सेवितं यद्भिन्नित्यम् अप-द्वेराग्निभिः
हृदयेनाभ्यनुजातो यो धर्मस्तं निबोधत।

—“मनु-संहिता,” २, १।

स्तुष्टि) प्रदान करे ।^१ लेकिन टीकाकार “धर्म” के अर्थ एव विषय का इस प्रकार का विस्तार स्वीकार करने के अति अनिच्छुक है । एक प्राचीनतम टीकाकार, मेघा-तिथि (६ वीं शताब्दी), में कहते हैं कि वैदिक आदेशों के पालन के रूप में “धर्म” अनादि है, केवल वेदों के विद्वान् ही “धर्म” के ज्ञाता कहे जा सकते हैं, तथा यह असम्भव है कि यहाँ “धर्म” के स्वरूप को ज्ञात करने के अन्य साधन भी हैं । धार्मिक कृत्यों के नाम पर जो अन्य आचार, व्यवहार तथा जीवन के विधि-विधान प्रचलित हैं उन्हें दुश्चरित्र मुखों ने प्रवृत्त किया है (मुखं-दुःशील-पुरुष-प्रवृत्तिः) वे कुछ काल तक प्रचलित रहते हैं और तत्पश्चात् उनका नाश हो जाता है । ऐसे धार्मिक आचार प्रायः लोभ के कारण अपनाये जाते हैं (लोभान् मय तत्रादिषु प्रवर्तते) ।^२ ज्ञानी और शीलवान् केवल वे ही हैं जो वेदों के आदेशों के ज्ञाता हैं, उनको नियम के प्रति आदरभाव से कार्यों में परिणत करते हैं और लोभ अथवा द्वेष से प्रेरित होकर अवैदिक कृत्यों को करने की भूल नहीं करते । और, यद्यपि मनुष्य अपनी इन्द्रिय-तृप्ति के लिये कई कार्यों को करने के लिये मन में लालायित हो सकता है, तथापि हृदय का वास्तविक सतोष तो वैदिक कृत्यों के अनुष्ठान से ही प्राप्त हो सकता है ।^३ अपनी इस प्रकार की व्याख्या

१ वेदोऽखिलो धर्म-मूल स्मृतिशीले च तद्विदाम्,

आचारश्चैव साधूनाम् आत्मनस्तुष्टिर्एव च ।

—वही, २, ६ ।

२ मेघातिथि कहते हैं कि शरीर पर विभूति लगाना, मानवी खोपडिया लिये फिरना, नगे घूमना या गेरुए वस्त्र पहनना आदि कार्य निकम्मे लोगों द्वारा जीविकोपार्जन के साधन के रूप में अपनाये जाते हैं ।

—वही, अध्याय २, १ ।

३ “हृदयेन अभ्यनुज्ञात्” वाक्यांश में “हृदय” शब्द की व्याख्या करते हुए मेघातिथि कहते हैं कि “हृदय” का अर्थ “मन” हो सकता है (मनस्, अतर्हृदयवर्तीति बुद्ध्यादि तत्त्वानि) । इस मान्यता के अनुसार वे यह कहेंगे कि मन का सतोष वैदिक कर्तव्य-पथ के पालन से ही प्राप्त हो सकता है । परन्तु इस अर्थ से प्रत्यक्षतः असन्तुष्ट होकर वे यह सोचते हैं कि “हृदय” का अर्थ वेदों की स्मरण की हुई सामग्री भी हो सकता है (हृदय वेद, स ह्यघातो भावना-रूपेण हृदय-सहितो हृदयम्) । इसका अर्थ यह हो जाता है कि वेदों का पठित मानो सहजवृत्ति से सद्गुणी कार्यों में प्रवृत्त होता है क्योंकि अपने आचार-पथ को चुनते समय वह अचेतन रूप में अपने वैदिक अध्ययन से निर्देशित होता है । मनुष्य कार्यों में प्रेरित अपनी निजी प्रवृत्ति से, महापुरुषों के उदाहरण से, अथवा वैदिक आदेशों से हो सकता है, किन्तु वह चाहे किसी भी ढंग से इस प्रकार प्रेरित हो, उसके कार्य “धर्म” के अनुरूप तभी होंगे जबकि वे अततो गत्वा वैदिक कर्तव्य-पथ के अनुरूप हों ।

से सगति रखते हुए मेधातिथि न केवल बौद्धों एवं जैनो को मन्त्रों वैदिक धर्म से बाहर होने के कारण तिरस्कृत करते हैं वरिष्ठ पंचरात्र के अनुयायियों (अर्थात् भागवतों) एवं पाशुपतों को भी तिलाजलि देते हैं क्योंकि वे उक्त तंत्रों के नेतृत्व के आप्तत्व में तथा अपनी रुचि के देवताओं की महानता में विश्वास रखते थे । उनके मत में इनके उपदेश वेदों के आदेशों से स्पष्टतया विपरीत हैं तथा उदाहरण के तौर पर वे मकेत करते हैं कि भागवतों के मतानुसार सब प्रकार की जीव-हिंसा अधार्मिक है, और यह मत यज्ञ-विशेष में पशुओं की बलि-सम्बन्धी वैदिक आदेश के स्पष्ट विपरीत है । प्राणियों की हिंसा स्वतः ही अधार्मिक नहीं है केवल वही हिंसा अधार्मिक है जिसका वैदिक आदेशों द्वारा निषेध किया गया है । अतः उन सभी धर्म-तंत्रों के आचार एवं कृत्य, जो वेदों के उपदेशों पर आधारित नहीं हैं, “धर्म” के अनुकूल न होने के कारण त्याज्य है । “स्मृति-शीले च तद्विदाम्” की व्याख्या करते हुए मेधातिथि कहते हैं कि “शील” शब्द (जिसको साधारणतया “चरित्र” में अनूदित किया जाता है) का अर्थ यहाँ उस एकाग्रता से है जो मन को वैदिक आदेशों के सही भावार्थ को स्मरण करने में समर्थ बनाती है ।^१ आचार से मेधातिथि का तात्पर्य केवल उन्हीं कर्मों में है जिनका वैदिक कर्तव्यो का यथावत् अनुसरण करने वाले लोगों द्वारा वर्तमान समय में पालन किया जाता है किन्तु जिनके सम्बन्ध में कोई वैदिक या स्मृति का मूल पाठ उपलब्ध नहीं है । उनकी मान्यता है कि वे गौण विधान तथा अन्य कर्मकाण्ड जिनका वैदिक परिमण्डल के लोगों द्वारा अनुष्ठान किया जाता है अतः तोगत्वा वैदिक आदेशों से ही आरम्भ हुए हैं । इसी प्रकार वेदों के अनुसार कार्य करने में अभ्यस्त लोगों के आत्म-संतोष की भावना ही “धर्म” पथ की निर्देशक मानो जा सकती है । इसका अर्थ केवल यही हुआ कि वेदों के सभी अनुयायियों को सहज-प्रवृत्ति पर यह सकेत करने का भरोसा किया जा सकता है जिन कार्यों की ओर उनका मन प्रवृत्त हो वे वैदिक आदेशों के अनुकूल होने ही चाहिये और फलतः “धर्म” के अनुरूप होने ही चाहिये । किन्तु अन्य टीकाकार “शील”, “आत्मनस्तुष्टि” व “हृदयेण अभ्यन्ज्ञात” शब्दों के अर्थ पर अधिक उदार दृष्टिकोण अपनाते हैं । इस प्रकार गोविन्दराज अंतिम वाक्याश की व्याख्या “संशय से रहित” (अतः करण-चिकित्सा-शून्य) के अर्थ में करते हैं, और नारायण तो इतना तक कहते हैं यदि हृदय किसी कार्य की अनुमति न दे तो वह सत् नहीं माना जा सकता रामानन्द कहते हैं कि जब दो परस्पर विपरित मूलपाठों के सम्बन्ध में संशय हो तब एक व्यक्ति को वही कार्य करना चाहिये जिससे उसका मन सतुष्ट है । रामानन्द ने अपनी “मन्वर्थ चन्द्रिका” में “शील” “चरित्र” (वृत्त) के

^१ समाधि शीलम् उच्यते यच्चेतसोऽन्यविषयव्याक्षेप परिहारेण आस्त्रार्थ निरूपण-प्रवणता तच्छीलम् उच्यते ।

अर्थ में की है और गोविन्दराज ने राग एव द्वेष के परित्याग के अर्थ में । हारीत द्वारा दी गई “शील” की परिभाषा का अनुसरण करते हुए कुल्लूक उसमें अहिंसा, द्वेष-हीनता, नम्रता, मैत्री, कृतज्ञता, दया, शान्ति आदि गुणों का समावेश करते हैं । व्यवहार में आत्म-संतुष्टि द्वारा “धर्म” का स्वरूप पहचाना जा सकता है लेकिन केवल तभी जबकि उसे निर्धारित करने के लिये कोई उल्लिखित मूलपाठ न हो । अतः यद्यपि अन्य परवर्ती टीकाकार मेघातिथि से तनिक अधिक उदार हैं, तथापि ऐसा प्रतीत होता है कि वे सभी सचरित्रता एव आत्म-संतुष्टि या अतर्भावना को “धर्म” के सघटक तत्वों के रूप में मनु द्वारा दिये गये थोड़े से महत्व की व्याख्या, न्यूनाधिक मेघातिथि की परम्परा-नुसार, केवल श्रुति के आदेशों के प्रति निष्ठा के अर्थ में करते हैं ।

यह निर्देश किया जा चुका है कि मेघातिथि ने निश्चय ही पचरात्र व पाशुपत तंत्रों को विषर्मा कहकर बहिष्कृत किया और फलतः उन्हें “धर्म” के स्वरूप के प्रवर्तन के लिये अमान्य ठहराया । किन्तु परवर्ती काल में वे भी वैदिक शास्त्राओं के रूप में अमान्य हो गये और फलतः उनके आदेश ऐसे आप्तवचन समझे जाने लगे कि उनको तार्किक आधार पर चुनौती नहीं दी जा सकती थी ।¹

किन्तु यह जानकर सतोष होता है कि कुछ परवर्ती स्मृतियों में “धर्म” के प्रत्यय का विस्तार सामान्य नैतिकता एव कतिपय प्रमुख सद्गुणों तक कर दिया गया था । उदाहरणार्थ बृहस्पति दया (अर्थात् मित्र या शत्रु को आपत्तियों से बचाने की कर्तव्य-भावना) क्षमा (अर्थात् सर्व प्रकार की कठिनाइयों में वैर्य) अनसूया (दूसरों के सद्गुणों की प्रशंसा तथा दूसरों के दोषों के प्रति गर्वहीनता के गुण), शौच (अर्थात् दुर्गुणों का परिहार, साधुजनों का साहचर्य तथा अपने जाति-कर्तव्यों का दृढ पालन), सन्यास (प्रबल यतित्व का परिहार), मगल (अनुमोदित कार्यों का पालन एव अननुमोदित कार्यों का निवारण), अकार्पण्य (क्षुद्र भावनों के होते हुए भी नियमित दान) अस्पृहा (स्वयं को जो थोड़ा भी प्राप्त हो उससे मतोष, तथा दूसरों की समृद्धि के प्रति

¹ उदाहरणार्थ “योगी-यान्नवल्क्य” में कहा है . साख्य योग पचरात्र वेदा पाशुपत तथा अति-प्रमाणान्येतानि हेतुभिर्न विरोधयेत् ।

—“वीरमित्रोदय” में पृ० २० पर उद्धृत लेकिन बम्बई से मुद्रित मूलपाठ में अनुपलब्ध ।

“योगी-यान्नवल्क्य” का “योग” पर लिखा हुआ प्रथम है तथा दूसरा “स्मृति” पर लिखा हुआ ग्रन्थ है, और पहले का मूलपाठ ही मुद्रित हुआ है । वर्तमान लेखक को हमारे मूलपाठ के कहीं भी प्रकाशित होने की कोई जानकारी नहीं है ।

द्वेषहीनता) को सभी के लिये सार्वदेशिक “धर्म” के अंग मानने है।^१ विष्णु धर्मा, सत्य, दम, शौच, दान, इन्द्रिय-नयम, अहिंसा, गुण-शुश्रूषा, दया, आर्जव, अनोलुपता, देवताओं एवं ब्राह्मणों की आराधना को सार्वदेशिक “धर्म” के तत्त्व मानने है। देवता शौच, दान, तपस्, श्रद्धा, गुरु-सेवा, धर्मा, दया, विज्ञान, मित्य, गत्य को सभी धर्मों के समुच्चय के तत्त्व मानते हैं (धर्म-समुच्चय)। याज्ञवल्क्य अहिंसा, नत्य, अन्त्येय, शौच, इन्द्रिय-निग्रह, दान, दम, दया और अन्ति को सभी के लिये सार्वदेशिक “धर्म” नष्टक तत्त्व मानते हैं। “महाभारत” सत्य स्वधर्म-वर्तित्व के रूप में तत्त्व, शौच, मतोष (अर्थात् स्वयं की पत्नि तक सेवक तृप्ति सीमित रमना), विषय-त्याग, ही (अशुभ कार्यों के करने में लज्जा), धर्मा (कठिनाइयों को सहन करने की योग्यता) आर्जव (मन की समता), ज्ञान, चित्त-प्रसन्नता के रूप में दम, दया, निर्विषय के रूप में ध्यान (मन का सभी इन्द्रिय-विषयों से परावर्त्तन) को सार्वदेशिक “धर्म” मानता है। याज्ञवल्क्य कहते हैं कि “योग” के द्वारा आत्म-ज्ञान की प्राप्ति ही सर्वोच्च “धर्म” है।

इन सार्वदेशिक “धर्मों” का विभिन्न वर्ण-धर्मों अथवा भिन्न परिस्थितियों के धर्मों से अंतर है। इस प्रकार “धर्म” के प्रत्यय के विकार में तीन चरण हैं—वैदिक आदेशों के पालन रूपी कर्तव्य के रूप में “धर्म”, अहिंसा, सत्य, आत्म-नयम आदि नैतिक मद्-गुणों के रूप में “धर्म”, “योग” के द्वारा आत्म-ज्ञान के रूप में “धर्म”।

किन्तु “भागवत” “धर्म” के प्रत्यय का एक नवीन पहलू उपस्थित करता है। “भागवत” के अनुसार “ईश्वर की अहेतुकी और अप्रतिहत भक्ति का नाम धर्म है, वह उपासना जो सबके प्रति दयालुता की प्रवृत्ति रखने वाले तथा निरन्तर मनुष्यों द्वारा हृदय की पूर्ण सद्भावना के साथ की जाती है। इस उपासना में आत्मा की पूजनीयता की अनुभूति के स्वाभाविक परिणाम के रूप में परमतत्त्व के ज्ञान का समावेश होता है तथा वह स्वभावतः सर्वोच्च आनन्द को उत्पन्न करती है।^२ जिस अवतरण का विवेचन किया जा रहा है उसमें “धर्म” की परिभाषा के एक लक्षण के रूप में

^१ वही, पृ० ३२-४।

“विष्णुधर्मोत्तर” में भी पंचरात्र और पाशुपत का ब्रह्मजिज्ञासा के साधन के रूप में उल्लेख आता है

साख्य योग पंचरात्र वेदा पाशुपत

तथा कृतात-पञ्चक विद्धि ब्रह्मणः परिमार्गणे। वही पृ० २२।

लेकिन मित्रमिश्र उसी पृष्ठ पर पाशुपत के वैदिक आगम और अवैदिक आगम रूपों में भेद स्थापित करते हैं। इसी प्रकार पंचरात्र के भी वैदिक और अवैदिक रूप थे। वही पृ० २३।

^२ भागवत पुराण १, १, २ श्रीधर के प्रतिपादन के अनुसार व्याख्या।

ईश्वर की आराधना का प्रत्यक्ष उल्लेख नहीं किया गया है, जैसाकि श्रीधर ने व्याख्या की है।^१ “धर्म” पूर्ण निष्कलता में निहित है—आत्मा से सर्व प्रयोजनो, कृत्रिमताओं व सभी प्रकार के बाह्य माहचर्यों का निरोध होना चाहिये और यह मान लिया जाता है कि जब आत्मा इस प्रकार की सभी बाह्य अशुद्धियों से मुक्त हो जाता है तब उसकी वह स्वाभाविक अवस्था ही उसका स्वाभाविक “धर्म” है। अतएव “धर्म” कोई ऐसी वस्तु नहीं है जो प्राप्त की जाय अथवा जिसे बाह्य वस्तु की भाँति अर्जित किया जाय, अपितु वह तो मनुष्य का अपना स्वरूप है जो अशुद्धियों का निराकरण होते ही स्वयं को अभिव्यक्त करता है। अतः धर्म की आधारभूत अवस्था स्वीकारात्मक न होकर नकारात्मक है जो बाह्य तत्वों के (केतव) के विच्छेद (प्रोज्झित) में निहित है। क्योंकि, ज्योंही बाह्य तत्वों का उन्मूलन हो जाता है, आत्मा अपने यथार्थ स्वरूप में प्रकट हो जाता है, और तब उसका परम सत्य व परम शुभ से सम्बन्ध स्वयं-सिद्ध हो जाता है इस प्रकार के सम्बन्ध की सामान्य उपलब्धि ही “धर्म” या ईश्वर की उपासना कहलाती है, अथवा जिसे श्रीधर ईश्वर के प्रति कोमल आराधना की सज्ञा देते हैं। “धर्म” के स्वरूप की स्वयं में वास्तविक उपलब्धि के लिये अग्रेसर होने के हेतु एक व्यक्ति में जिन प्रमुख योग्यताओं की अपेक्षा होती है वे यह हैं कि उसे दूसरों के प्रति ईर्ष्या नहीं रखनी चाहिये, तथा उसे सर्व प्राणियों के प्रति मैत्री की स्वाभाविक भावना रखनी चाहिये। “भागवत” में निरूपित “धर्म” के प्रत्यय द्वारा भारतीय दर्शन-शास्त्र के इतिहास में “धर्म” की धारणा के विकास में नवीन दिशा-संकेत किया गया है और उसके लक्ष्यार्थों को स्पष्ट करने का प्रयत्न आगामी परिच्छेदों में किया जायगा। श्लोक १, २, ६ में यह निश्चयपूर्वक कहा गया है कि सभी बाह्य तत्वों से इस विच्छेद का अततोगत्वा अर्थ है ईश्वर के प्रति ऐसी अहेतुकी और स्वाभाविक भक्ति का प्रवाह जिससे आत्मा सर्वोच्च सत्पुष्टि को प्राप्त होता है, तथा वही सर्वोच्च “धर्म” है। यदि ईश्वर की भक्ति को उत्पन्न न करने वाली किसी वस्तु को “धर्म” की सज्ञा दी जा सकती है तो ऐसा “धर्म” निष्फल श्रम मात्र है।^२ वैदिक आदेशों द्वारा परिभाषित “धर्म” के फल तो केवल अस्थायी सुखमय परिणामों को उत्पन्न कर सकते हैं। सच्चा “धर्म” तो वही है जो ईश्वर-भक्ति के माध्यम से अततोगत्वा आत्म-ज्ञान को उत्पन्न करता है, और ऐसे “धर्म” की समरूपता कोरे लाम या इच्छाओं की पूर्ति से नहीं की जा सकती। इस प्रकार ईश्वर की सर्वोच्च भक्ति के अर्थ में धर्म वैदिक “धर्म” से उत्कृष्ट है जो केवल नाना प्रकार की इन्द्रिय-तृप्ति को ही उत्पन्न कर सकता है।

^१ कोमलम् ईश्वराराधन लक्षणो धर्मो निरूप्यते

—श्रीधर की उपर्युक्त अवतरण पर टीका।

^२ वही, १, २, ७।

से पीडित रहते हैं।^१ परमेश्वर अपने शुद्ध चैतन्य स्वरूप में “माया” और प्रकृति की सीमाओं से अतीत रहता है और अपनी आत्मा में आत्मा से कैवल्य में स्थित रहता है, और यही परमेश्वर माया से मोहित जीवों को सद्गुण एवं दुर्गुण के शुभाशुभ फल प्रदान करता है।^२ “भागवत” के कई अवतरणों में इस बात पर बल दिया गया है कि अपने यथार्थ स्वरूप में परमेश्वर शुद्ध चैतन्य है और सर्व प्रकार के द्वैत एवं भेदों से पूर्णतया रहित है। इस दृष्टि से वह चरम और सर्वोत्तीर्ण है जीव भी प्रसुप्त रहते हैं और इस अवस्था में सब “गुण” अपने अव्यक्त रूप में स्थित रहते हैं, और वह अपनी ही शक्ति से अपनी “माया” रूप “प्रकृति” को जाग्रत करता है जिसके कारण जीव सदा नाम और रूपों का अनुभव करने में प्रवृत्त होते हैं। इसलिए परमेश्वर अपने स्वरूप में पूर्णतया निराकार शुद्ध चैतन्य समझा जाना चाहिये, अपनी चिच्छक्ति के द्वारा तो वह जीवों को स्वयं में धारण करता है और अपनी अविच्छक्ति के द्वारा वह भौतिक जगत् का भ्रम फैलाकर उसे जीवों के विविध अनुभवों के हेतु उनसे सम्बन्धित करता है।^३

इस प्रकार हम देखते हैं कि परमेश्वर की तीन भिन्न-भिन्न शक्तियाँ मानी गई हैं—आंतरिक शक्ति जिससे उसका सार-तत्त्व निर्मित है (अंतरंग स्वरूप-शक्ति), “माया” के रूप में बाह्य शक्ति (बहिरंग-शक्ति) और वह शक्ति जिसके द्वारा जीवों की अभिव्यक्ति होती है। यह अवधारणा कदाचित् पहले व्याख्या किये गये उस मत के विरोध में प्रतीत हो सकती है जिसके अनुसार ब्रह्मन् एक भेद-रहित चैतन्य है। लेकिन व्याख्या-कार इस कल्पना के आधार पर दोनों मतों का सामंजस्य करते हैं कि अंतिम दृष्टि-

^१ वही, १, ७, ६ (श्रीधर की टीका) ।

तद् उक्त विष्णु-स्वामिना

ह्लादिन्या सविदाक्षिप्ट सच्चिदानन्द ईश्वर

स्वाविद्या-समृतो जीव सकलेश-निकराकर

तथा स ईशो यद्-वये माया स जीवो यस्य तथादित्, इत्यादि ।

जीव इसी अवतरण को उद्धृत करते हैं और उसको “सर्वज्ञ-शुक्ति-पद-संदर्भ” में स्थित मानते हैं, पृ० १६१ ।

^२ त्वम् आद्यं पुरुषं माधाद् ईश्वरं प्रकृते परं
माया व्युद्भूतं चिच्छब्दं कैवल्ये स्थितं आत्मनि ।

न एव जीव-लोकस्य माया-मोहित-चेतनो ।]

विद्यत्से म्वेन वीर्येण श्रेयो धर्मादि-लक्षणम् ।

—वही, १, ७, २३, २४ ।

^३ धनन्ताव्यक्तं रूपेण येनैतन् अग्निं ततम् ।

चिदचिच्छक्ति-गुक्ताय तन्मै भगवते नमः

—“भागवत” ७, २, ३४ ।

सम्भव नहीं हो सकते।^१ उसकी सत्ता का स्वरूप इस तथ्य में निहित है कि वह परमानन्द रूप (परम-सुख-रूपत्व) है, सभी इच्छाओं का चरम लक्ष्य (परम पुरुषार्थता) है, और नित्य है। यही परम नित्य सत्ता सर्व वेदान्तोपदेशों की अतर्विषय है। इस प्रकार “भागवत-पुराण” निर्देश करता है कि यही वह सत्ता है जो सभी की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय का कारण है, यही वह सत्ता है जो सुषुप्ति, स्वप्न और जाग्रत अवस्थाओं में समरूप रहती है, यही वह सत्ता है जो शरीर, इन्द्रियो और मन को सजीवता प्रदान करती है और फिर भी स्वयं में किसी कारण से रहित है। वह न जन्म लेती है, न विकसित होती है, न क्षीण होती है, न मरती है, फिर भी वह एक स्थिर तत्त्व के रूप में शुद्ध चैतन्य के रूप में—सर्व परिवर्तनों की अध्यक्षता करती है, और सुषुप्ति में भी जबकि समस्त इन्द्रियो का परिचालन रुक जाता है, उसका अपना एक रस अनुभव समरूप बना रहता है।

इस सत्ता को कुछ लोग ब्रह्मन् कहते हैं, कुछ भगवत् कहते हैं और अन्य परमात्मन् कहते हैं। जब विशुद्ध आनन्द स्वरूप सत्ता का परमहंसों द्वारा अपनी आत्मा से तादात्म्य का अनुभव किया जाता है, और जब उनके मन उसके विविध शक्तियों से युक्त स्वरूप को ग्रहण करने में असमर्थ रहते हैं तथा जब उसमें और उसकी शक्तियों में भेद नहीं समझा जाता है, तब वह ब्रह्मन् कही जाती है। इस प्रकार के अनुभवों में यह सत्ता अपनी अमूर्तता में सामान्य रूप से ही ग्रहण की जाती है।^२ लेकिन जब यह सत्ता विविध शक्तियों से युक्त पर उनसे भिन्न अपने यथार्थ स्वरूप के उपासकों द्वारा सिद्ध की जाती है, तब उसे “भगवत्” नाम से पुकारा जाता है। इस प्रसंग में विशुद्ध आनन्द तो द्रव्य अथवा विशेष्य होता है और अन्य समस्त शक्तियाँ उसकी विशेषण मात्र होती हैं, अतः जब सत्ता अपने उचित सम्बन्धों सहित अपनी पूर्णता में कल्पित की जाती है तब वह भगवन् कहलाती है किन्तु जब वह अपने विशेष सम्बन्धों के बिना व अपने अमूर्त रूप में कल्पित की जाती है तब वह

^१ अद्वयत्व च अस्य स्वयसिद्ध-तादृशातादृश-तत्वातराभावात् स्वशक्त्येकसहायत्वात्, परमाश्रय त विना तासाम् असिद्धत्वाच्च ।

—“नत्त्व-सदम” पृ० ३७ ।

^२ तद् एकम् एव अखण्डानन्द-रूप तत्त्व परम-ह्माना माधनवशात् तादात्म्यम् अनुपपन्न्य सत्याम् अपि तदीय स्वरूप-शक्ति वैचित्र्या तद्ग्रहणं सामर्थ्यं चेतसि यथा सामान्यतो लक्षितं तथैव रफुरद् वा नद्-वद् एव अविक्त-शक्ति-अक्तिमत्ता-भेदतया प्रतिपाद्य-मानं वा ब्रह्मेति शब्दयते ।

—“पट्-मदम” पृ० ४६-५० ।

ब्रह्मन् कहलाती है।^१ जहाँ तक ब्रह्मन् और भगवत् के प्रत्ययो में इस अन्तर का सम्बन्ध है वह उपयुक्त है। लेकिन इस सम्प्रदाय में इस स्थान पर पुराण शास्त्र का अतिक्रमण कर जाता है। पुराणों में पौराणिक दृष्टि से कृष्ण या भगवान् “वैकुण्ठ” में भडकीले वस्त्रों को धारण किए अपने सहचरो से घिरे हुए अपने सिंहासन पर विराजमान प्रदर्शित किये गये हैं। यह “वैकुण्ठ” दिक् और काल से रहित है, वह परमेश्वर की “स्वरूप शक्ति” की अभिव्यक्ति है अतएव वह “गुणों से निर्मित नहीं है जो दिक्-काल-मय जगत् के निर्माणकारी द्रव्य है। चूँकि “वैकुण्ठ” दिक्-काल से रहित है अतः यह कहना कि परमेश्वर “वैकुण्ठ” में स्थित है उतना ही सत्य है जितना यह कहना कि परमेश्वर स्वयं “वैकुण्ठ” है। जो लोग धर्म की इस शाखा में विश्वास रखते थे वे पौराणिक कथाओं और निरूपणों के महत्त्व से इतने ग्रस्त हो गये थे कि वे परमेश्वर को विशिष्ट आकृतियों, वस्त्रों, आभूषणों, सहचरो आदि से युक्त मानते थे। वे यह सोचने में असफल रहे कि इन निरूपणों की पौराणिक, साध्यवसाविक अथवा कोई अन्य व्याख्या सम्भव है। वे इन प्रगाढ़ पुरुषविध वर्णों को अक्षरशः सत्य मानते थे। लेकिन ऐसी स्वीकृतियों की यह अकाट्य आलोचना हो सकती है कि हाथों, पैरों और वस्त्रों वाला परमेश्वर नाशवान् होगा। इस आलोचना के परिहारार्थ उनका कथन था कि परमेश्वर की आकृतियाँ, वास-स्थान आदि उसकी अभौतिक स्वरूप-शक्ति के दिक्-काल-रहित तत्वों से निर्मित होते हैं। किन्तु आकृतियों में दिक् की धारणा सन्निहित है और दिक्-शून्य आकृतियों का अर्थ होगा दिक्-रहित दिक्। इस आलोचना का उनके पास कोई उत्तर नहीं था, तथा उसके परिहार की एक-मात्र विधि उनकी यह दृढोक्ति थी कि परमेश्वर की शक्तियों का स्वरूप हमारे लिये अचिन्त्य है, अतएव इस स्वरूप-शक्ति की अभिव्यक्ति-रूप परमेश्वर की आकृतियों की तार्किक आधार पर आलोचना नहीं की जा सकती, अपितु “पुराणों” की प्रामाणिक साक्ष्य के बल पर वे सत्य मानी जानी चाहिये।

इस तर्कातीत, बुद्धि से अगम्य या विचारातीत (अचिन्त्य) सत्ता की धारणा का यह सम्प्रदाय अपने मतों, सिद्धान्तों और विश्वासों से सम्बन्धित समस्त कठिनाइयों की व्याख्या करने के लिये स्वच्छन्दतापूर्वक प्रयोग करता है। “अचिन्त्य” वह है जिसे अपरिहार्यतः तथ्यों की व्याख्या के हेतु स्वीकार करना पड़ता है, परन्तु जो-तर्क की सवीक्षा सहन नहीं कर सकती (तत्कसिह यज्ज्ञान कार्यान्यथानुपपत्ति-प्रमाणकम्), तथा जो बुद्धि से अगम्य अथवा असम्भव समझी जाने वाली घटनाओं की व्याख्या कर सके

^१ एव च आनन्द-मात्र विशेष्य समस्त शक्तयः विशेषणानि विशिष्टो भगवान् इत्या-यातम्। तथा चैव विशिष्टये प्राप्ते पूर्णविभक्तिवत्त्वेन अखण्ड तत्त्व-रूपोऽसौ भगवान् ब्रह्म तु स्फुटम् अप्रकटित-वैशिष्ट्या कारत्वेन तस्यैव असम्यग् आविर्भावः।

(दुष्ट-घटकत्वम्) । इस “अचिन्त्य” की धारणा द्वारा यह समझाने का प्रयत्न किया गया है कि निराकार ब्रह्मन् कैसे उन तीन शक्तियों से सम्बन्धित हो सकता है जिनके द्वारा वह स्वयं में अपरिवर्तित रहकर भी अपनी वाह्य “माया” शक्ति द्वारा जगत् की सृष्टि करता है, अथवा अपनी अन्य शक्ति से जीवों को धारण करता है ।^१ परमेश्वर की वाह्य शक्ति की अभिव्यक्ति “माया” की “भागवत” में यह परिभाषा दी गई है कि वह परमसत्ता के माध्यम के सिवा स्वयं को अभिव्यक्त नहीं कर सकती तथा फिर भी उसमें भासमान नहीं होती है, अर्थात् “माया” वह है जो ब्रह्मन् के बिना कोई अस्तित्व नहीं रख सकती और जिसका फिर भी ब्रह्मन् में कोई अस्तित्व नहीं है ।^२ इस “माया” के दो व्यापार हैं—एक तो ‘जीव-माया’ जिसके द्वारा वह जीवों को मोहित करती है तथा दूसरा “गुण-माया” जिसके द्वारा जगत् के रूपान्तरण घटित होते हैं ।

अपनी “सर्वो-सवादिनी” में जो “तत्त्व-सदर्थ” पर एक धाराप्रवाह टीका है, जीव गोस्वामी का तर्क है कि शकर के अनुयायी अद्वय, भेद-रहित, शुद्ध चैतन्य को परम सत्ता मानते हैं । उसके महर्षि अथवा असदृश कोई अन्य सत्ता अस्तित्व नहीं रखती तथा इसी तथ्य में उसकी अमीमता एवं उसकी सत्ता निहित है । उसके अनुसार ऐसी सत्ता में कोई पृथक् शक्ति अथवा कोई ऐसी शक्ति भी नहीं हो सकती, जिसे उसका सार (स्वरूप-भूत-शक्ति) माना जा सके । कारण यदि ऐसी शक्ति उस सत्ता से भिन्न हो तो वह उसका एक-रूप सार नहीं हो सकती और यदि वह उस सत्ता से भिन्न न हो तो वह उसकी शक्ति नहीं मानी जा सकती । यदि परम सत्ता से भिन्न कोई ऐसी सार भूत-शक्ति स्वीकार की जाय, तो वह शक्ति उस सत्ता के समरूप ही होनी चाहिये (अर्थात् शुद्ध चैतन्य स्वरूप) और तब वैष्णवों द्वारा प्रमुख सिद्धान्त के रूप में स्वीकृत की गई यह धारणा असम्भव हो जायगी कि यह शक्ति परमेश्वर की विविध अभिव्यक्तियों, उसकी अनुभवातीत आकृतियों, निवास-स्थान आदि की उत्पत्ति में योगदान देती हैं । किन्तु शकर के अनुयायियों के मत के विरोध में कहा जा सकता है कि उनको भी यह मानना पड़ता है कि ब्रह्मन् की कोई शक्ति है जिसके द्वारा जगदामास अभिव्यक्त होता है, यदि जगत् सम्पूर्णतः माया की सृष्टि है और ब्रह्मन् का उससे कोई सम्बन्ध नहीं है तो उसका अस्तित्व मानने का कोई लाभ नहीं है तथा “माया” सर्वो-

^१ “विष्णु-पुराण” में इन तीन शक्तियों को “परा” “अविद्या कर्म-सत्ता” और “क्षेत्र-ज्ञारव्य” कहा गया है । वह “परामाया” या “स्वरूप शक्ति” कभी-कभी “योग-माया” भी कही जाती है ।

^२ ऋतेऽर्थं यत् प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि

तद् विद्याद् आत्मनो माया यथामासो यथा तम ।

सर्वा हो जायगी। यह शक्ति उसे धारण करने वाली सत्ता के स्वरूप में मित्र नहीं हो सकती और, वृत्ति कि “अविद्या” “ब्रह्मन्” के विना अस्तित्व नहीं रख सकती, दमलिये यह एक अतिरिक्त प्रमाण है कि “अविद्या” भी उसकी शक्तियों में से एक है। किसी भी सत्ता की शक्ति अप्रकट रहने पर भी सदा स्वयं उसी में विद्यमान रहती, यदि यह युक्ति दी जाय कि ब्रह्मन् तो स्वयं-प्रकाश है अतएव उसे किसी शक्ति की आवश्यकता नहीं है तो यह उत्तर दिया जा सकता है कि जिस कारण के बल पर वह स्वयं प्रकाश है उसी को उसकी शक्ति गिना जा सकता है। इस ढंग से जीव गोस्वामी रामानुज युक्ति के कुछ आधारभूत अंशों का इस सिद्धान्त के पक्ष में अनुसरण करते हैं कि परम सत्ता, ब्रह्मन्, निराकार एवं निर्गुण नहीं है बल्कि अपनी शक्तियों व गुणों को धारण किये हुए एक गुण-विशिष्ट सत्ता है। इस मत को सिद्ध करने के प्रयत्न में जीव रामानुज की प्रमुख युक्ति का संक्षेप में अनुसरण करते हैं। किन्तु जीव यह विचार प्रस्तावित करते हैं कि परम सत्ता के गुणों व शक्तियों का सम्बन्ध तर्कातीत है, तार्किक आधार पर उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती, अतएव एक रहस्यमय ढंग में शक्तियाँ परम सत्ता से भिन्न होते हुए भी उससे एक-रूप हैं? फलतः परम सत्ता की मानवी आकृतियों, वस्त्रों आदि सहित स्थूल परमेश्वर के रूप में अभिव्यक्ति होने पर भी वह उसी काल में, ब्रह्मन् के रूप में अपने अपरिवर्तनशील अस्तित्व में परिवर्तन-रहित रहती है।

बुद्धि से अगम्यता के इस रहस्यमय फार्मूले की प्रस्तावना से इस सम्प्रदाय के वैष्णवों को अपने सिद्धान्तों एवं मतों की तर्कसम्मत व्याख्या करने के उत्तरदायित्व से विमुक्ति प्राप्त हो जाती है और इस प्रकार स्वच्छन्दतापूर्वक वे तर्क-बुद्धि के प्रभाव क्षेत्र से देव कथा-शास्त्रीय ढंग की “पौराणिक” श्रद्धा के अधिकार क्षेत्र में अवरोहण करते हैं।

परमेश्वर की विशेष श्रेष्ठताओं का वर्णन करते समय जीव यह मानने में रामानुज का अनुसरण करते हैं कि परमेश्वर में जगत में पाए जाने वाले कोई दुर्गुण नहीं हैं, बल्कि जिन श्रेष्ठ गुणों की हम कल्पना कर सकते हैं उन सभी को वह धारण करता है। “अचिन्त्य” की धारणा के प्रकाश में ये सभी श्रेष्ठ लक्षण किसी प्रकार उसकी स्वरूप-शक्ति की अभिव्यक्ति माने जाते हैं अतएव उसके साथ उनका तादात्म्य है। “अचिन्त्य” की तर्कातीत धारणा का श्रीगणेश करने से जीव और उनके सम्प्रदाय के अन्य “मागवत” के टीकाकार अधिक स्वच्छन्दतापूर्वक भिन्नमतेक्यवाद (सामजस्यवाद) का प्रतिपादन करने में समर्थ होते हैं, जो अन्यथा सम्भव नहीं होता और इसलिये जीव यद्यपि परम सत्ता को सविशेष मानने में रामानुज का अनुसरण करते हैं, तथापि एक ही सास में दृढता से यह कह सकते हैं कि परम सत्ता निराकार एवं निविशेष है। अतः वे कहते हैं कि यद्यपि रामानुज के अनुयायी ब्रह्मन् को निविशेष नहीं मानते हैं

तथापि सविशेष की स्वीकृति में स्वभावतः निर्विशेष भी पूर्व-गृहीत है।^१ परम सत्ता का “निर्विशेष”, सविशेष (विशिष्ट) एवं अनेक के रूप में वर्णन करने वाले विभिन्न श्रुति-पाठों का सामंजस्य करने के हेतु तर्कातीत की धारणा को प्रस्तावित करने के विचार का उद्गम मध्व के दर्शन में “विशेष” की धारणा की प्रस्तावना (जिसका पिछले एक अध्याय में वर्णन किया जा चुका है) में मिल सकता है, जिसके द्वारा मध्व ने अद्वैतवाद के प्रत्यय का बहुतत्त्ववाद के प्रत्यय के साथ सामंजस्य करने का प्रयत्न किया था। चैतन्य द्वारा प्रारम्भ की गई वैष्णववाद की बंगाली शाखा मुख्यतया “भागवत पुराण” पर आधारित है, तथा इस शाखा के अनेक लेखकों में से केवल दो ही दार्शनिक ग्रन्थों के लेखकों के रूप में प्रमुख हैं—वलदेव विद्याभूषण और जीव गोस्वामी। इनमें से वलदेव ने वारम्बार मध्व के दर्शन के प्रति अपनी शाखा की ऋणग्रस्तता तथा मध्व के वैष्णववादी शाखा के एक अनुयायी द्वारा चैतन्य की सन्यास में दीक्षा का उल्लेख किया है। यद्यपि वे जीव गोस्वामी के एक अवर समकालीन तथा उनके “तत्त्व-सदर्म” के टीकाकार थे, तथापि वे अद्वैतवादी स्थिति का विशिष्टाद्वैत व बहुतत्त्ववाद के साथ सामंजस्य करने के लिए प्रायः मध्व के “विशेष” के सिद्धान्त की ओर परावृत्त होते हैं। यदि वे जीव की तर्कातीत (अचिन्त्य) की धारणा पर दृढ़ रहते तो “विशेष” के प्रत्यय सर्वथा अनावश्यक हो जाता। किन्तु वलदेव न केवल “विशेष” के प्रत्यय का प्रयोग करते हैं, बल्कि तर्कातीत के प्रत्यय का भी, और वे “विशेष” के प्रत्यय को तर्कातीत का प्रत्यय ही मानते हैं। अतः वे अपने “सिद्धान्त-रत्न” में कहते हैं कि चित्, आनन्द आदि गुण ब्रह्मन् के स्वरूप से भिन्न नहीं हैं, और फिर भी ब्रह्मन् को “विशेष” के तर्कातीत व्यापारों के कारण (अचिन्त्य-विशेष-महिमा) सगति-पूर्वक इन विभिन्न गुणों को धारण करने वाला भी कहते हैं। इस दृढोक्ति में यह सिद्धान्त अन्तर्गुप्त नहीं है कि परम सत्ता एक दृष्टि-विन्दु से तो अपने गुणों से भिन्न है तथा दूसरे दृष्टि-विन्दु से उनसे एक-रूप है (न चैव भेदभेदो स्याताम्), और इस कठिनाई का एक-मात्र हल तर्कातीत के सिद्धान्त को मानने से ही हो सकता है (तस्माद् अविचिन्त्यतैव शरणम्)। इस सम्बन्ध में वलदेव आगे कहते हैं कि “विशेष” का सिद्धान्त इस रूप में स्वीकृत करना चाहिये कि वह भेद की अनुपस्थिति में भी भेद के आभास की व्याख्या कर सके।^२ किन्तु यह “विशेष” का प्रत्यय परम सत्ता की युगपत् अनेकता और एकता का सामंजस्य करने के लिये ही प्रयोजित किया जाना चाहिये। परन्तु जहाँ तक परम सत्ता और जीवों के सम्बन्ध का प्रश्न है उनका

^१ यद्यपि श्री-रामानुजीयैर्निर्विशेष ब्रह्म न मन्यते तथापि सविशेष मन्यमानैर विशेपा-तिरिक्त मन्तव्यमैव।

—जीव की “सर्वसवादिनी” पृ० ७४ (नित्यस्वरूप ब्रह्मचारी का सम्बरण)

^२ सिद्धान्त रत्न पृ० १७-२२ (बनारस, १९२४)।

योग्यताएँ विशिष्ट गुण ही मानी जाएँगी । इस प्रकार यह सिद्धान्त असत्य है कि परम सत्ता निर्विषेध है । ब्रह्मन् के गुण उसकी शक्तियों से एकरूप है और इन सभी का उसकी आत्मा के साथ तादात्म्य है ।

जीव के स्वरूप के विषय में “जीव” गोस्वामी कहते हैं कि जीव शुद्ध चैतन्य नहीं हैं, किन्तु ऐसी सत्ताएँ हैं जो “अहम्” अथवा “मैं” के रूप में आत्म-चेतनता के लक्षण से सम्पन्न हैं । जीवों को किसी भी अवस्था में परमात्मन् से एकरूप नहीं मान सकते तथा प्रत्येक जीव अन्य प्रत्येक जीव से भिन्न है ।^१ ये जीव आणवीय आकार के हैं अतएव निरवयव हैं । आणवीय जीव हृदय में स्थित रहता है जहाँ से वह अपने चेतनता के गुण द्वारा सम्पूर्ण शरीर में उसी प्रकार व्याप्त हो जाता है जैसे चन्दन अपनी मधुर गंध द्वारा सम्पूर्ण पड़ोस में व्याप्त हो जाता है । इसी प्रकार जीव आणवीय हैं किन्तु जिन शरीरों में वे स्थित हैं उनमें अपनी चैतन्य शक्ति से परिव्याप्त हो जाते हैं । चैतन्य को जीव का गुण कहा जाता है क्योंकि वह सदा उसी पर आश्रित रहता है और उसके उद्देश्य को सम्पादित करता है (नित्य-तद्-आश्रयत्व तच्छेषत्व-निबन्धन) ।^२ फिर, चैतन्य जीव पर इस प्रकार आश्रित होने के कारण किसी समय में जिन-जिन भिन्न शरीरों में परिचालित होता है उनमें व्याप्त होने के लिए विस्तृत होता है और आकुचित होता है । इस प्रकार परमेश्वर से भिन्न होने के कारण जीव मोक्ष में भी पृथक् व भिन्न रहते हैं । अतः वे परम आत्मा (परमात्मन्) से उत्पन्न होते हैं और सदा उसके पूर्ण नियन्त्रण में रहते हैं तथा उससे परिव्याप्त रहते हैं । इसी कारण परमेश्वर को जीवों (आत्मन्) की भिन्नता में परमात्मन् कहा जाता है । जीव परमात्मन् से विकीर्ण रश्मियों के समान हैं अतएव सदा उस पर पूर्णतया आश्रित रहते हैं तथा उसके बिना अस्तित्व नहीं रख सकते ।^३ उनको परमात्मन् की “तटस्थ शक्ति” भी मानते हैं, क्योंकि यद्यपि वे परमात्मन् की शक्ति हैं तथापि वे एक प्रकार से तटस्थ व उससे पृथक् स्थित रहते हैं, अतएव वे परमात्मन् की अन्य शक्ति “माया” के विभ्रम में रहते हैं, जो स्वयं परमेश्वर पर कोई प्रभाव नहीं रखती, अतएव, यद्यपि जीव अज्ञान (अविद्या) के बन्धन से पीड़ित रहते हैं, तथापि परम आत्मन् (परमात्मन्) पूर्णरूपेण उनसे अछूता रहता है ।^४ परमात्मन् की शक्ति होने

^१ तस्मात् प्रति क्षेत्र भिन्न एव जीव ।

—वही, पृ० ८७ ।

^२ वही, पृ० ९४ ।

^३ तदीय-रश्मि-स्थानीयत्वेऽपि नित्य-तद्-आश्रयित्वात्, तद् व्यतिरेकेण व्यतिरेकात् ।

—“पट-सदृशं” पृ० २३३ ।

^४ तदैव शक्तित्वेऽपि अन्यत्वम् अस्य तटस्थत्वात्, तटस्थत्व च माया शक्त्यतीतत्वात्, अस्य अविद्या पराभवादि-रूपेण दोषेण परमात्मनो लोपाभावाच्च ।

—वही, पृ० २३४ ।

के कारण कभी उससे एक-रूप कहते हैं और कभी उससे भिन्न मानते हैं । इन जीवों में से कुछ न तो स्वभाव से ही परमात्मन् के भक्त होते हैं तथा अन्य अविद्या के वशीभूत होते हैं और परमात्मन् से विमुख होते हैं, पश्चादुक्त जीव ही इस जगत के वासी होते हैं और पुर्नजन्म लेते हैं ।

बाह्य-शक्ति (बहिरग शक्ति) “माया” के दो व्यापार होते हैं, सृजनात्मक (निमित्त) और निष्क्रिय (उपादान), इनमें से काल, दैव एव कर्म पूर्वोक्त का प्रतिनिधित्व करते हैं और तीन “प्रश्चादुक्त” का । जीव “माया” के इन दोनों “व्यापारों” के तत्वों का समाकल अंशों के रूप में स्वयं में अंतर्विष्ट रखते हैं । “माया” के सृजनात्मक व्यापार के फिर दो प्रकार होते हैं जो या तो मनुष्य के बन्धन के लिए परिचालित होते हैं या मोक्ष के लिये । यह सृजनात्मक “माया” परमात्मन् के ब्रह्माण्डीय ज्ञान, उसकी इच्छा व उसकी सृजनात्मक क्रिया की प्रारूप होती है ।^१ परमात्मन् का ज्ञान भी दो प्रकार का माना गया है—एक तो वह जो उसका आत्म-ज्ञान है तथा उसकी स्वरूप-शक्ति का भाग होता है और दूसरा वह जो जीवों के हितार्थ ब्रह्माण्डीय क्रिया की ओर उन्मुख होता है । परमात्मन् का यह ब्रह्माण्डीय ज्ञान ही उसकी “माया” शक्ति के सृजनात्मक व्यापार के अतर्गत आता है । ब्रह्माण्डीय ज्ञान फिर दो प्रकार का होता है—एक तो वह जो परमात्मन् में उसकी सर्वज्ञता, उसकी सृष्टि रचने की इच्छा, एव उसके सृष्टि करने के प्रयत्न (जिसे “काल” भी कहते हैं) के रूप में स्थित रहता है, और दूसरा वह जिसे परमात्मन् जीवों को उनकी भोग अथवा “कर्म” से मोक्ष प्राप्त करने की इच्छा आदि के रूप में प्रदान कर देता है, यही फिर जीवों की “अविद्या” और “विद्या” माने जाते हैं ।^२ इस मत के अनुसार “माया” का अर्थ अविद्या नहीं है बल्कि विविध सृष्टि-रचना की शक्ति है (मीयते विचित्र निर्मितयत अनया इति विचित्रार्थ-कर-शक्ति-वचित्वमैव), अतएव जगत को परमात्मन् का परिणाम मानना चाहिये (परमात्म-परिणामैव) ।^३ परमात्मन् की तर्कतीत शक्ति के कारण वह “स्वयं में अपरिवर्तित रह कर भी जगत की अनेक सृष्टियों में रूपान्तरित (परिणाम) होता है । “जीव” के अनुसार “परिणाम” का अर्थ परमतत्त्व का परिणाम नहीं है (न तत्त्वस्य परिणाम), अपितु यथार्थ परिणाम है (तत्त्वतो परिणाम) । फिर भी अपनी “स्वरूप-शक्ति” के रूप में परमात्मन् की अभिव्यक्ति तर्कतीत “माया” से

^१ निमित्ताश-रूपया मायारव्ययैव प्रसिद्धा शक्तिस्त्रिधा दृश्यते ज्ञानेच्छा-क्रिया-रूपत्वेन ।

—वही, पृ० २४४ ।

^२ पट्-सदमं, पृ० २४४ ।

^३ सर्वं सवादिनी, पृ० १२१ ।

उत्पन्न उसके जागतिक परिणामो से सदा अछूति रहती है ।^१ इसका यह अर्थ नहीं है कि परमात्मन् के दो भिन्न रूप हैं, अपितु केवल यही है कि जो हमारी साधारण तर्क-बुद्धि को विरोधग्रस्त प्रतीत होता है वही अनुभवातीत (परमार्थिक) तथ्य हो सकता है तथा पारमार्थिक स्तर पर यह मानने में कोई विरोध ग्रस्तता नहीं है कि परमात्मन् अपरिवर्तित होने के साथ ही अपनी दो भिन्न शक्तियों के परिचालन से परिवर्तित भी हो जाय । इस मत में “माया” अतात्विक अथवा मिथ्या नहीं है वरन् परमात्मन् की सृजनात्मक शक्ति है जिसमें उसकी सर्वज्ञता व सर्वशक्तिमत्ता, “गुणों” की सस्थिति व संयोजन के रूप में जगत् के सम्पूर्ण भौतिक द्रव्य, तथा समस्त विविध व्यक्तिगत अभिव्यक्ति केन्द्रों में प्रकट अपनी सफलता में शुभाशुभ मानवी अनुभव का समावेश होता है । किन्तु अपनी तर्कातीत “माया-शक्ति” द्वारा उत्पन्न अपने इन समस्त परिणामों व अभिव्यक्तियों के अनन्तर भी परमात्मन् अपनी तर्कातीत स्वरूप-शक्ति की अभिव्यक्तियों में सम्पूर्णतया पूर्ण व अपरिवर्तित रहता है । एक ओर जो परमात्मन् जगत् के सृष्टा और धारणकर्त्ता के रूप में दिखाई देता है, एव दूसरी ओर वह धार्मिक दृष्टि से अपने उपासकों के रहस्यमय आनन्द के विषय के रूप में प्रकट होता है । जगत् परमात्मन् की “माया-शक्ति” से उत्पन्न हुआ है अतएव वह उससे एक-रूप नहीं स्थूल व अणुद्ध जीव तथा जगत्, समस्त चेतन व जड पदार्थ, जीव का कारण एव सूक्ष्म विशुद्ध तत्त्व—ये कोई भी परमात्मन् से भिन्न नहीं हैं क्योंकि सूक्ष्म तो उसकी शक्ति के स्वरूप हैं, और स्थूल उसकी शक्ति के रूपान्तरण या परिणाम है, और यद्यपि जगत् परमात्मन् से एक रूप है तथापि जगत् के दोष एव अशुद्धताएँ उसको प्रभावित नहीं करते हैं, क्योंकि इन परिणामों के अनन्तर भी वह उनसे अछूता है, यही उसकी शक्ति का तात्कातीत लक्षण है ।^२

“जीव” फिर यह प्रदर्शित करने को अग्रसर होते हैं कि स्थूल भौतिक जगत् का, पंच महाभूतों व उनके विकारों का चरम द्रव्य परमात्मन् या परमेश्वर के अतिरिक्त दूसरा कोई नहीं है । स्थूल भौतिक पदार्थों में स्वयं ऐसा कोई तत्त्व नहीं है जिसके द्वारा ठोस इकाईयों के रूप में सगठन के उनके आभास की व्याख्या की जा सके । जिस अर्थ में वृक्षों से बने वन सगठित इकाईयाँ हैं उसी अर्थ में स्थूल भौतिक पदार्थ सगठित इकाईयाँ नहीं हो सकते, वास्तव में वनों को सगठित इकाईयाँ कहना उचित नहीं है, क्योंकि यदि एक वृक्ष को खींचा जाय तो सम्पूर्ण वन नहीं खिंच जाता है, किन्तु स्थूल पदार्थ का जब एक छोर खींचा जाता है तो स्वयं वह पदार्थ खिंच जाता है । यदि यह युक्ति दी जाय कि अशो से भिन्न एक अशो है तो उसका अशो से

^१ तत्त्वतोऽन्यथा—भाव परिणाम इत्येव लक्षणं न तु तत्त्वस्य ।

—सर्व-सवादिनी, पृ० १२१ ।

^२ वही, पृ० २५१ ।

सम्बन्ध बुद्धिगम्य नहीं रहेगा, क्योंकि उसका कभी अशो से सर्वथा भिन्न अनुभव नहीं किया जाता, यदि अशी को प्रत्येक अश से सवधित माना जाय तो एक उगली की भी सम्पूर्ण शरीर के रूप में अनुभूति होनी चाहिये, यदि यह माना जाय कि अशी केवल अशत अपने अशो में स्थित है तो पुन वही कठिनाई आ पड़ी होगी और हम दुष्ट अनन्त में उलझ जाएँगे। अतएव अशो से भिन्न किसी भी ठोस अशी का अस्तित्व स्वीकृत नहीं किया जा सकता और इसी कारण अशो के पृथक् स्थूल अस्तित्व को अस्वीकृत किया जा सकता है। इस प्रकार यदि अशियों के अस्तित्व का निषेध किया जाय तो अशो के अस्तित्व का भी निषेध होना चाहिये, क्योंकि प्रत्यक्ष अनुभव तो केवल अशियों का ही होता है, तथा अशो का अस्तित्व भी केवल अशियों की अनुभूति व्याख्या करने के लिए स्वीकृत किया जाता है। अतः जो एक-मात्र मान्यता शेष रह जाती है वह यह है कि परमात्मन् ही परम द्रव्य है। “जीव” “भागवत पुराण” के ३, ६, १-३ का उल्लेख करते हैं जिसके अनुसार यह प्रतीत होता है कि परमात्मन् की शक्ति के विविक्त तत्वों से ही तेईस साख्य पदार्थों का निर्माण होता है जो उस काल-तत्व के द्वारा अशियों के रूप में सगठित होते हैं जो परमात्मन् के अलौकिक प्रयास का ही दूसरा नाम है। इस स्थान पर प्रतिपादित यह विचित्र सिद्धान्त भारतीय दर्शन शास्त्र के इतिहास में नवीन है, यद्यपि दुर्भाग्यवश यहाँ उसका आगे विकास नहीं हो पाया है। इसकी यह सधारणा प्रतीत होनी है “माया के उपादानाश” के विविक्त तत्व अपनी तात्त्विकता का आभास परमेश्वर से प्राप्त करते हैं तथा परमेश्वर के अतिरिक्त कोई अशी न होने के कारण काल के रूप में परमेश्वर की “शक्ति” या “क्रिया” द्वारा वे तत्व अशियों की सकल्पना को उत्पन्न करने के लिए एकत्र रक्खे जाते हैं। काल किस प्रकार परमाणुओं को अणुओं में और अणुओं को अशियों के रूप में सगठित करने में उत्तरदायी है, इसकी कोई व्याख्या नहीं की गई है।

भागवत-पुराण में कपिल दर्शन

“भागवत-पुराण” साख्य का जो विवरण देता है वह शास्त्रीय साख्य ग्रन्थों में उपलब्ध विवरण से कुछ भिन्न है। यह सारा जगत् जिससे व्याप्त होकर प्रकाशित होता है, वह आत्मा ही पुरुष है। वह अनादि, निर्गुण, प्रकृति से परे अतः करण में स्फुरित होने वाला और स्वयं प्रकाश है।^१ यही वह पुरुष है जो स्वेच्छा से अपनी ओर अभिगमन करती हुई “प्रकृति” को लीला के लिए (लीलया) स्वीकार करता है,

^१ अनादिरात्मा पुरुषो निर्गुण प्रकृते पर
प्रत्यग्राम स्वय-ज्योतिर्विश्व येन समन्वितम्।

सम्भवत यही “पुरुष” ईश्वर माना जाता है।^१ किन्तु वह “प्रकृति” को स्वयं अपने सत्त्वादि गुणों से विविध प्रकार की सृष्टियों को उत्पन्न करते हुए देखकर इस “प्रकृति” की आवरण डालने वाली अज्ञान-शक्ति (ज्ञान-गूह्या) से स्वयं “विमूढ” हो गया।^२ इस प्रकार अपने से भिन्न प्रकृति के अपने स्वरूप पर मिथ्या आरोपण के कारण “पुरुष” “प्रकृति” के “गुणों” की स्वाभाविक गति से उत्पन्न परिवर्तनों में स्वयं को कर्त्ता के रूप में सकल्पित कर बैठता है, अतएव वह स्वयं को जन्म व पुनर्जन्म का भागी बनाता है तथा “कर्म” के नियमों में बँध जाता है। वस्तुतः प्रकृति स्वयं ही अपने समस्त आत्म-स्थित प्रभावों की कारण और कर्त्ता है, तथा “पुरुष” केवल सर्व सुख-दुःख का निष्क्रिय भोक्ता है। पदार्थों के विकास के विवरण में हमारे सम्मुख पाँच स्थूल तत्त्व या “महाभूत,” पाँच “तन्मात्रा” दस इन्द्रियाँ एवं “मनस्” “बुद्धि” “अहंकार” एवं “चित्त” द्वारा निर्मित “अतरात्मक” आते हैं। इनके अतिरिक्त “काल” नामक पञ्चीसवा पदार्थ है, जिसे कुछ विद्वान् एक पृथक् पदार्थ मानते हैं—“पुरुष” (ईश्वर के अर्थ में) के अलौकिक प्रयास के रूप में न कि “प्रकृति” से विकसित पदार्थ के रूप में।^३ ऐसा कहा जाता है कि ईश्वर आंतरिक दृष्टि से तो मनुष्य में उसके समस्त अनुभवों के नियन्त्रक अतरात्मा के रूप में अमिथ्यक्त होता है, तथा बाह्य दृष्टि से अनुभव के विषयों में काल के रूप में प्रकट होता है। इस प्रकार यदि काल, जीवों एवं ईश्वर को एक ही पदार्थ माना जाय तो पञ्चीस पदार्थ होते हैं, यदि काल को पृथक् माना जाय और ईश्वर एवं “पुरुष” को एक माना जाय तो छब्बीस पदार्थ होते हैं, और यदि तीनों को पृथक् माना जाय तो सत्ताड़स पदार्थ होते हैं।^४ “पुरुष” ही “प्रकृति” के प्रभाव में आता है और वही

^१ अथ ईश्वर इत्युच्यते । “सुबोधिनी” —भागवत पुराण पर टीका ।

^२ यहाँ “सुबोधिनी” निर्देश करती है कि ऐसी अवस्था जिसमें “पुरुष” स्वयं को “विमूढ” बना लेता है वह “जीव” कहलाता है। किन्तु विजय-ध्वजी इसे इस अर्थ में लेते हैं कि अलौकिक “पुरुष” अथवा “ईश्वर” जब “प्रकृति” को स्वीकृत कर लेता है तब वह जीवों को उसके द्वारा विमूढ बना देता है। श्रीधर कहते हैं कि “पुरुष” दो प्रकार के होते हैं, “ईश्वर” एवं “जीव” तथा आगे वे कहते हैं कि “प्रकृति” अपनी “आवरण-शक्ति एवं “विक्षेप-शक्ति” के अनुसार दो प्रकार की होती है और “पुरुष” भी जीवों अथवा ईश्वर के रूप में व्यवहार करता हुआ दो प्रकार का होता है।

^३ प्रभव पुरुष प्राहु कालमेके यतोऽमयम् ।

—वही, ३, २६, १६ ।

^४ इस गणना में “प्रकृति” का समावेश नहीं किया गया है, यदि ऐसा किया जाय तो अष्टादश पदार्थ हो जायेंगे ।

ईश्वर के रूप में अपनी अलौकिक योग्यता द्वारा जगत् में मुक्त रहता है। “काल” के प्रभाव से ही “प्रकृति” के “गुणों” की साम्यावस्था में विक्षोभ होता है तथा उनके स्वाभाविक परिणाम उत्पन्न होते हैं, और ईश्वर द्वारा अधीक्षित “कर्म” के नियमों के निर्देश में “महत्” का विकास होता है। यह विचित्र बात है कि यद्यपि “महत्” को “प्रकृति” को विकास-क्रम की एक अवस्था बताया गया है तथापि उसे केवल एक सृजनात्मक अवस्था (वृत्ति) या “प्रकृति” माना गया है, न कि एक पृथक् पदार्थ। “भागवत” के अन्य एक अवतरण में यह कहा गया है कि प्रारम्भ में ईश्वर अपनी मुक्त शक्तियों सहित स्वयं में अकेला था, तथा स्वयं को प्रतिबिम्बित करने एवं अपना आत्म-लाभ प्राप्त करने में सहायक कोई भी वस्तु न पाकर उसने काल की क्रिया एवं अपने स्वभाव (पुरुष) के माध्यम से अपनी “माया-शक्ति” की साम्यावस्था में विक्षोभ उत्पन्न किया तथा उसे चैतन्य से ससिक्त किया, और इस प्रकार प्रकृति के परिणामन द्वारा सृष्टि-क्रम प्रारम्भ हुआ।^१ एक अन्य अवतरण में यह प्रश्न उठाया गया है कि यदि ईश्वर स्वयं में मुक्त है तो फिर वह स्वयं को “माया” के बन्धन में कैसे डाल सकता है, और उत्तर दिया जाता है कि वस्तुतः ईश्वर का कोई बधन नहीं होता, किन्तु जैसे स्वप्नो में एक मनुष्य अपने सिर को अपने घड से अलग देखे, अथवा लहरी के कारण पानी में अपने प्रतिबिम्ब को हिलता हुआ देखे, उसी प्रकार केवल ईश्वर का प्रतिबिम्ब ही सासारिक अनुभवों के बधन से पीड़ित जीवों के रूप में भासित होता है। अतएव यह निष्कर्ष निकलता है कि इस दृष्टिकोण के अनुसार जीवों की सृष्टि मिथ्या है, और फलतः वे तथा उनके सासारिक अनुभव असत्य होने चाहिये। उपर्युक्त अवतरण के तुरन्त बाद में आने वाले एक अन्य अवतरण में यह निश्चित रूप से कहा गया है कि जगत् चैतन्य में केवल भासित होता है, किन्तु वस्तुतः उसका कोई अस्तित्व नहीं है।^२ यह स्पष्ट है कि “भागवत” के ये अवतरण पिछले अनुभागों में “जीव” द्वारा दी गई उसके दर्शन की व्याख्या के स्पष्टतः विरोध में हैं, क्योंकि इनमें जीवों की तात्त्विकता तथा जगदाभास की तात्त्विकता का निषेध किया गया है।^३ किन्तु यदि हम यह स्मरण रखें कि “भागवत” एक व्यवस्थित सम्मुख्य न होकर विभिन्न कालों में भिन्न-भिन्न लेखकों से प्राप्त सवर्धनों का एक संग्रह है तो हम ठीक ऐसी ही विरोधग्रस्तता की आशा कर सकते हैं। यदि २५, ३५, ३७ और ३२६ में वर्णित साख्य-सिद्धान्त

^१ वही, अध्याय २, ५, २२, २३।

^२ भागवत पुराण ३७, ६-१२।

^३ अर्थाभाव विनिश्चित्य प्रतीतस्यापि नात्मन । वही ३७, १८। अनात्मन प्रपञ्चस्य प्रतीतस्यापि अर्थाभावमर्थोऽत्र नास्ति किन्तु प्रतीति-मात्रम्।

की मगतिपूर्ण व्याख्या की जाय तो यह निष्कर्ष निकलता है कि ईश्वर और उनकी "माया" या प्रकृति—ये दो मूलभूत पदार्थ हैं, ईश्वर आत्मा-लाम करने की इच्छा से स्वयं को "प्रकृति" में (जो उसी की शक्ति है) प्रतिबिम्बित करता है और अपनी ही शक्ति में अपने को गर्भावृत कर "प्रकृति" के वनन से पीडित जीवों के रूप में भासित होता है पुनः उसके स्वयं का इस प्रकार गर्भावृत करने के द्वारा ही "प्रकृति" चैतन्य से मजीवहोती है, और फिर काल नामक उसके मृजनात्मक प्रयास द्वारा "प्रकृति" के "गुणों" की साम्यावस्था का विग्रह होता है, प्रकृति में परिणामवादी गति उत्पन्न होती है तथा पदार्थों का विकास होता है ।

पाचवें अध्याय (५ १२, ६-६) के एक अवतरण में निम्न रूप में समुच्चयों (अशियों) के अस्तित्व को मिथ्या बताया गया है । निरवयव परमाणुओं के अतिरिक्त कोई मत्ताएँ नहीं हैं तथा ये परमाणु भी काल्पनिक रचनाएँ हैं जिनके बिना समुच्चयों की सकल्पना सम्भव नहीं हो सकेगी । बाह्य जगत् सम्बन्धी हमारी ममन्त सकल्पनाएँ परमाणुओं से प्रारम्भ होती हैं तथा जो कुछ भी हम देखते अथवा अनुभव करते हैं वह गर्न गर्न श्रेणीबद्ध सवर्धनों से विकसित होते हैं । सवर्धनों का विकास कोई वास्तविक विकास नहीं होता बल्कि काल-भावना का विनियोग मात्र है । अतः काल जगत का सह व्यापी है । परमाणु की सकल्पना लघुतम क्षण की सकल्पना मात्र है, और परमाणुओं के समुच्चयों के द्व्यणुकों, स्थूलतर कणों इत्यादि में विकसित होने की सकल्पना विकासोन्मुख कालिक रचना तथा काल-क्षणों के सवर्धनशील मग्नह के अनिरिक्त कुछ भी नहीं है । उन ममन्त परिवर्तनों में अधिष्ठान रूप में स्थित परम मत्ता एक सर्व-व्यापी अपरिवर्तनशील समुच्चय है, जो काल की क्रिया के द्वारा क्षणों और उनके सवर्धनों के रूप में भासित होते हैं (परमाणुओं तथा उनके मग्नहों के अनुद्वय) ।^१ काल इस प्रकार "प्रकृति" की उपज नहीं है बल्कि ईश्वर की अनीतिक क्रिया है जिसके द्वारा अव्यक्त "प्रकृति" का स्थूल जान् में परिणाम होता है, तथा ममन्त विविक्त मत्ताएँ समुच्चयों के रूप में भासित होती हैं ।^२ ईश्वर में यह काल उनकी अननिहित क्रिया-शक्ति के रूप में अस्तित्व ग्रहण है । पिछले परिच्छेद में यह

^१ यही, ३ ११, १-४ ।

अतः जो मुक्त होने की अभिलाषा रखते हैं उन्हें सामारिक मुखों के प्रति विरक्ति एवं गहरी भक्ति का दृढतापूर्वक अभ्यास करना चाहिये। उन्हें आत्म-संयम का पथ अपनाना चाहिये, अपने मन को सर्व प्राणियों के प्रति वैर-भाव से मुक्त करना चाहिये, समानता, ब्रह्मचर्य एवं मोक्ष का अभ्यास करना चाहिये, जो कुछ सहज में प्राप्त हो जाय उससे मनुष्य रहना चाहिये, और ईश्वर के प्रति दृढ भक्ति रखनी चाहिये। जब वे अपने मिथ्या स्वार्थ प्रेम एवं अहंकार को छोड़ देते हैं तथा “प्रकृति” एवं “पुरुष” के विषय में इस सत्य का अनुभव कर लेते हैं कि जिस प्रकार एक ही सूर्य जल में अनेक प्रतिबिम्बों का भ्रम उत्पन्न करता है उसी प्रकार “पुरुष” ही सबकी निरुपाधिक एवं अविष्टान-सत्ता है, जब वे यह समझ लेते हैं कि यथार्थ आत्मा, एवं परम सत्ता, सदा उस अविष्टान सत्ता के रूप में अनुभूत होती है जो हमारे जैविक, ऐन्द्रिय एवं मानसिक व्यक्तित्व या अहंता को अभिव्यक्त करती है, तथा इस परम सत्ता की प्राप्ति सुषुप्ति अवस्था में की जानी है (जबकि अहंता अस्थायी रूप से विलीन हो जाती है), तब वे अपनी वास्तविक मुक्ति को उपलब्ध करते हैं।^१ पतञ्जलि द्वारा उल्लिखित अहिंसा, मत्सर, अस्तेय, निर्वाह-मात्र के लिये जीवन की आवश्यकताओं में मतोप, शौच, स्वाध्याय, धैर्य, इन्द्रिय निग्रह, आदि सुपरिचिन्तित “योग” के उपायों को भी आत्म विकास के लिये आवश्यक तैयारी के रूप में स्वीकार किया गया है। “आमन”, “प्राणायाम” तथा ध्यान के विद्योप विषयों पर मन को स्थिरतापूर्वक धारण करने के अभ्यास की भी मन को शुद्ध करने की प्रणालियों के रूप में मलाह दी गई है। जब मन इस प्रकार शुद्ध हो जाता है तथा ध्यान का अभ्यास कर लिया जाता है, तब व्यक्ति को ईश्वर एवं उसके महान् गुणों का चिन्तन करना चाहिये।^२ ईश्वर-भक्ति को परम सत्ता के एकत्व और “प्रकृति” एवं भ्रामक जीवों के सम्बन्ध के सम्बन्ध ज्ञान एवं प्रज्ञान की प्राप्ति का द्वितीय माधन माना गया है। अतः यह कहा गया है कि जब कोई व्यक्ति हृन् की मुन्दर, अलौकिक एवं दैवीप्यमान आकृति का चिन्तन करता है तथा उसके प्रेम में मदमग्न हो जाता है, तब उसका हृदय भक्ति में द्रवित हो उठता है, भावानिर्गन्ध में उसके रोंगटे खड़े हो जाते हैं और वह ईश्वर के प्रति उत्कठा में आनन्दानिर्गन्ध के अधुओं में प्लाविन हो जाता है, इस प्रकार मनम् नृपी षाटा जिन इन्द्रिय विषयों में मलग्न होना है, उनमें वियुक्त भी हो जाता है।^३ जब ऐसे भावानिर्गन्ध में किसी व्यक्ति

^१ भागवत पुराण, ३ ७७ ।

^२ वही, ३ ७८ ।

^३

किन्तु यह निर्देश दिया जा सकता है कि “योग” की प्रथम प्रणाली भी एक प्रकार की “भक्ति” से सम्बद्ध है, क्योंकि उसमें ईश्वर-प्रणिधान एवं उसमें सम्बद्ध आनन्द के भाव का समावेश होता है। “योग” शब्द का प्रयोग इस प्रसंग में पतञ्जलि द्वारा दिये गये पारिभाषिक अर्थ (“युज् समाधौ” धातु से) में नहीं किया गया है, अपितु “योग” के अधिक सामान्य अर्थ (“युजिर् योगे” धातु से “योग” का अर्थ है “संयोजन”) में किया गया है। यद्यपि इस प्रणाली में मन की शुद्धि एवं ध्यान की तैयारी के लिये “योग” के सभी उपायों का समावेश हुआ है, तथापि उसका चरम उद्देश्य प्रापञ्चिक जीव की ईश्वर के साथ एकता की उपलब्धि करना है, जो पतञ्जलि के “योग” में सर्वथा भिन्न है। अतः वृत्ति कि यह “योग” मुख्यतः ईश्वर का चिन्तन करके उसके साथ एकीकरण का लक्ष्य रखता है, इसे एक प्रकार का “भक्ति-योग” भी कहा जा सकता है जिनमें ईश्वर के प्रति भावातिरेक के द्वारा “योग” प्रशिक्षण के सभी उद्देश्यों की पूर्ति हो जाती है।^१

कपिल का वर्णन ईश्वर के एक अवतार के रूप में किया गया है, तथा “भागवत” में उन्हें जिस दर्शन के लिये उत्तरदायी बताया है वही उसमें अनविष्ट प्रदान दर्शन है। “भागवत” में आद्योपान्त कपिल द्वारा वर्णित मेश्वर मात्स्य-दर्शन की विविध अवतरणों एवं विविध प्रसंगों में बारम्बार पुनरावृत्ति की गई है। उसके ईश्वर-कृष्ण द्वारा अथवा पतञ्जलि एवं व्यास द्वारा जिस चिर-परिचित साख्य की व्याख्या की गई है उसमें अतः इतना स्पष्ट है कि विस्तार से उसके स्पष्टीकरण की कोई आवश्यकता नहीं है। “भागवत” ११ २२ में सांख्य की उन विभिन्न शाखाओं का उल्लेख किया गया है जो चरम पदार्थों की मख्या, तीन, चार, पाँच, छ, सात, नौ, ग्यारह, तेरह, पन्द्रह, सोलह, सत्रह, पच्चीस एवं छत्तीस मानती हैं, तथा यह पूछा गया है कि मत की इन भिन्नताओं का सामंजस्य कैसे किया जा सकता है। उत्तर में कहा गया है कि ये भिन्नताएँ साख्य विचारधारा में कोई वास्तविक भेद को अभिव्यक्त नहीं करती, भेद तो कुछ पदार्थों का कुछ अन्य पदार्थों में समावेश कर लेने के कारण उत्पन्न हो गया है (परम्परानुप्रवेशात् तत्त्वानाम्), उदाहरण के लिये, कुछ कार्य-तत्त्व कुछ कारण तत्वों में समाविष्ट कर लिये गये हैं, अथवा कुछ तत्वों का अभिनिर्धारण कुछ विशेष अभिप्राय में किया गया है। इस प्रकार, जब हम यह मोच लेते हैं कि “पुरुष” अनादि अविद्या में प्रभावित होने के कारण (अनाद्यविद्यायुक्तस्य) स्वयं परम सत्ता का ज्ञान प्राप्त करने में असमर्थ हैं, तब उससे भिन्न एक पुरुषोत्तम के अस्तित्व की संकल्पना करना आवश्यक हो जाता है जो उसे उक्त ज्ञान प्रदान कर सके, इस दृष्टिकोण से छत्तीस

^१ यत् सधार्मानां योगिनो भक्ति लक्षण

आशु सम्पद्यते योग आश्रय भद्रभीक्षत ।

भागवत पुराण, २१, २१ ।

तत्व होंगे। किन्तु, जब हम सोच लेते हैं कि “पुरुष” (अथवा जीव) और ईश्वर में तनिक भी अन्तर नहीं है, तब ईश्वर की पुरुष से भिन्न सकल्पना नितान्त अनावश्यक हो जाती है। पुनः जो विद्वान् नौ तत्व मानते हैं वे “पुरुष”, “प्रकृति”, “महत्”, “अहंकार” एवं पाँच “तन्मात्र” को गिनकर ऐसा करते हैं। इस दृष्टि से “ज्ञान” “गुणो” का एक परिणाम माना जाता है, और (चूँकि “प्रकृति” गुणों की साम्यावस्था के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है अतः) ज्ञान को “प्रकृति” से एक-रूप माना जा सकता है, इसी प्रकार क्रियाएँ केवल “रजस्” के परिणाम मानी जानी चाहिये और अज्ञान “तमस्” का परिणाम। “काल” यहाँ एक पृथक् तत्व नहीं माना गया है बल्कि “गुणो” की सहकारी गति का कारण समझा गया है, और “स्वभाव” को “महत्तत्त्व” से एक रूप माना गया है। ज्ञानेन्द्रियों को यहाँ “सत्त्व” के ज्ञानात्मक द्रव्य में समाविष्ट किया गया है, कर्मेन्द्रियों को “रजस्” में तथा स्पर्श, गंध आदि के सज्ञान पृथक् तत्व न माने जाकर ज्ञानेन्द्रियों की अभिव्यक्तियों के क्षेत्र माने गये हैं। बारह तत्व मानने वाले विद्वान् ज्ञानेन्द्रियों एवं कर्मेन्द्रियों को दो अतिरिक्त तत्व मानते हैं और स्पर्श, गंध आदि सवेदनाओं को ज्ञानेन्द्रियों की अभिव्यक्तियाँ मानकर स्वाभाविकतया उनके तत्व होने के दावे की अवहेलना करते हैं। एक अन्य दृष्टि से “प्रकृति” जो कि “पुरुष” के प्रभाव से क्रिया में प्रवृत्त की जाती है, उससे भिन्न समझी जाती है, और इस प्रकार दो तत्व तो “पुरुष” एवं “प्रकृति” हो जाते हैं, फिर पाँच तन्मात्राएँ, अलौकिक दृष्टा एवं प्रापचिक जीव हो जाते हैं, अतएव कुल मिलाकर नौ तत्व हो जाते हैं। छह तत्व मानने वाले मत के अनुसार केवल पाँच महाभूत एवं अलौकिक “पुरुष” ही स्वीकृत किये जाते हैं। जो विद्वान् केवल चार ही तत्वों को मानते हैं वे तेजस्, आप, एवं पृथ्वी इन तीन तत्वों को स्वीकृत करते हैं, तथा अलौकिक पुरुष को चौथा तत्व मानते हैं। जो सत्रह तत्व मानते हैं वे पाँच “तन्मात्र”, पंच महाभूत एवं पाँच ज्ञानेन्द्रियों, मनस् तथा “पुरुष” को स्वीकृत करते हैं। जो सोलह तत्व मानते हैं वे “मनस्” को पुरुष से एक रूप मान लेते हैं। जो तेरह तत्वों को मानते हैं वे पंच महाभूत (जिनको “तन्मात्र” से एक रूप कर लिया गया है), पाँच ज्ञानेन्द्रियों, मनस्, अलौकिक एवं प्रापचिक पुरुषों को स्वीकृत करते हैं। जो केवल ग्यारह तत्व मानते हैं वे केवल पंच महाभूत, पाँच ज्ञानेन्द्रियों और पुरुष को स्वीकार करते हैं। पुनः वे विद्वान् भी हैं जो आठ “प्रकृतियों” और “पुरुष” को स्वीकार करते हैं और इस प्रकार वे तत्वों की संख्या नौ कर देते हैं। “मागवत” की सामजस्यवादी भावना ने सांख्य-तत्वों के विरोध-ग्रस्त विवरणों का भेदों की असतोष-जनक व्याख्या द्वारा सामजस्य करने का प्रयास किया है, किन्तु एक निष्पक्ष प्रेक्षक को कभी-कभी ये भेद मूल-भूत प्रतीत होते हैं, तथा कम से कम इतना तो स्पष्ट है कि ये सभी भिन्न-भिन्न विचार धाराएँ किसी अर्थ में “सांख्य” नाम से पुकारी जा सकती हैं,

तथापि वे एक यथेष्ट स्वतन्त्र विचारणा के अस्तित्व की सूचक हैं, जिसके वास्तविक मूल्य का, इन शाखाओं की सविस्तार एवं यथार्थ जानकारी के अभाव में, निर्धारण नहीं किया जा सकता ।^१

भागवत सम्प्रदाय के सांख्य का शास्त्रीय सांख्य से मूल भेद यह है कि वह एक ही “पुरुष” को वास्तविक सर्व-व्यापी आत्मा के रूप में स्वीकृत करता है, जो हमारे समस्त अनुभवों का यथार्थ द्रष्टा है तथा इस जगत् की निखिल वस्तुओं में अविष्टान रूप में मूलभूत सामान्य सत्ता है । विशेष प्रापञ्चिक जीव सामान्य “पुरुष” के “प्रकृति” के परिणामों के साथ भ्रामक अविवेक तथा उसके फल-स्वरूप “प्रकृति” की गतियों एवं उपकरणों के इस सामान्य “पुरुष” में आरोपण के कारण सत्य मासित होते हैं । इस मिथ्या आरोपण के कारण से ही मिथ्या विशेष जीवों का उदय होता है तथा इस प्रकार जन्म व पुनर्जन्म का आभास उत्पन्न होता है, यद्यपि “प्रकृति” का सामान्य “पुरुष” के साथ कोई साहचर्य नहीं होता है । हमारे समस्त जागतिक अनुभव स्वप्नों के सदृश मिथ्या हैं तथा मन की भ्रान्त-वारणाओं के कारण उत्पन्न होते हैं । उपर्युक्त वर्णित कपिल के सांख्य दर्शन से सम्बन्धित अवतरणों की अपेक्षा “भागवत” के ११ २२ में पाये जाने वाले अवतरणों में जगत् के मिथ्यात्व पर अधिक बल दिया गया है, और यद्यपि दोनों प्रतिपादनो को मूलतः भिन्न नहीं कहा जा सकता तथापि जागतिक अनुभवों को मिथ्या मानने वाली एकतत्त्ववादी प्रवृत्ति पर ऐसा विनिष्ट बल दिया गया है कि उसके द्वारा उस यथार्थवादी प्रवृत्ति का लगभग विनाश हो जाता है जो सांख्य-मतवादी विचारकों का एक विशिष्ट लक्षण है ।^२

११ १३ में यह एकतत्त्ववादी व्याख्या अथवा सांख्य का यह एकतत्त्ववादी रूपान्तर अपने चरम बिन्दु पर पहुँच जाता है, वहाँ यह अवधारणा स्थापित की गई है कि परम सत्ता एक है तथा सर्व भेद केवल नाम-रूप के भेद हैं । जो कुछ भी ज्ञानेन्द्रियों

^१ अश्वघोष के “बुद्ध-चरित” में सांख्य के एक विवरण में “प्रकृति” और “विकार” की गणना की गई है । इनमें से “प्रकृति” आठ तत्वों से बनी है—पञ्च महाभूत “अहंकार” “बुद्धि” एवं “अव्यक्त” और “विकार” सत्रह तत्वों में निर्मित है—पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ एवं पाँच कर्मेन्द्रियाँ, मनस्, बुद्धि व पाँच प्रकार का भवेदना-जन्य ज्ञान । इसके अतिरिक्त “क्षेत्रज्ञ” या “आत्मन्” नामक तत्व भी है ।

^२ यथा मनोरथ-धियो विषयानुभवो मृषा
स्वप्न-दृष्टाद्यं दागार्हं तथा ससार आत्मन
अर्थे ह्य विद्यमानेऽपि ससृतिर्न निवर्तते
ध्यायतो विषयानम्य स्वप्नेऽनर्थागमो यथा ।

तथापि वे एक यथेष्ट स्वतंत्र विचारणा के अस्तित्व की सूचक है, जिसके वास्तविक मूल्य का, इन शास्त्रांशों की सविस्तार एवं यथार्थ जानकारी के अभाव में, निर्धारण नहीं किया जा सकता ।^१

भागवत सम्प्रदाय के सांख्य का शास्त्रीय सांख्य से मूल भेद यह है कि वह एक ही “पुरुष” को वास्तविक सर्व-व्यापी आत्मा के रूप में स्वीकृत करता है, जो हमारे समस्त अनुभवों का यथार्थ द्रष्टा है तथा इस जगत की निखिल वस्तुओं में अधिष्ठान रूप में मूलभूत सामान्य सत्ता है । विशेष प्रापचिक जीव सामान्य “पुरुष” के “प्रकृति” के परिणामों के साथ भ्रामक अविवेक तथा उसके फल-स्वरूप “प्रकृति” की गतियों एवं उपकरणों के इस सामान्य “पुरुष” में आरोपण के कारण सत्य भासित होते हैं । इस मिथ्या आरोपण के कारण से ही मिथ्या विशेष जीवों का उदय होता है तथा इस प्रकार जन्म व पुनर्जन्म का आभास उत्पन्न होता है, यद्यपि “प्रकृति” का सामान्य “पुरुष” के साथ कोई साहचर्य नहीं होता है । हमारे समस्त जागतिक अनुभव स्वप्नों के सदृश मिथ्या है तथा मन की भ्रान्त-धारणाओं के कारण उत्पन्न होते हैं । उपर्युक्त वर्णित कपिल के सांख्य दर्शन से सम्बन्धित अवतरणों की अपेक्षा “भागवत” के ११ २२ में पाये जाने वाले अवतरणों में जगत् के मिथ्यात्व पर अधिक बल दिया गया है, और यद्यपि दोनों प्रतिपादनों को मूलतः भिन्न नहीं कहा जा सकता तथापि जागतिक अनुभवों को मिथ्या मानने वाली एकतत्त्ववादी प्रवृत्ति पर ऐसा विशिष्ट बल दिया गया है कि उसके द्वारा उस यथार्थवादी प्रवृत्ति का लगभग विनाश हो जाता है जो सांख्य-मतवादी विचारकों का एक विशिष्ट लक्षण है ।^२

११ १३ में यह एकतत्त्ववादी व्याख्या अथवा सांख्य का यह एकतत्त्ववादी रूपान्तर अपने चरम बिन्दु पर पहुँच जाता है, वहाँ यह अवधारणा स्थापित की गई है कि परम सत्ता एक है तथा सर्व भेद केवल नाम-रूप के भेद हैं । जो कुछ भी ज्ञानेन्द्रियों

^१ अश्वघोष के “बुद्ध-चरित” में सांख्य के एक विवरण में “प्रकृति” और “विकार” की गणना की गई है । इनमें से “प्रकृति” आठ तत्वों से बनी है—पंच महाभूत “अहकार” “बुद्धि” एवं “अव्यक्त” और “विकार” सत्रह तत्वों में निहित है—पांच ज्ञानेन्द्रियाँ एवं पांच कर्मेन्द्रियाँ, मनस्, बुद्धि व पांच प्रकार का भवेदना-जन्य ज्ञान । इसके अतिरिक्त “क्षेत्रज्ञ” या “आत्मन्” नामक तत्व भी है ।

^२ यथा मनोरथ-धियो विषयानुभवो मृषा
स्वप्न-दृष्टाद्यं च दाशार्हं तथा ससार आत्मन
अर्थे ह्य विद्यमानेऽपि ससृत्तिर्न निवर्तते
ध्यायतो विषयानम्य स्वप्नेऽनर्थगमो यथा ।

से प्रत्यक्ष हो सकता है, शब्दों द्वारा कथित किया जा सकता है, अथवा विचार से सकल्पित किया जा सकता है वह एक परम सत्ता ब्रह्म ही है। “गुणों” मनस् की उपज हैं तथा मनस् “गुणों” की उपज है, और ये दो मिथ्या सत्ताएँ ही व्यक्ति का निर्माण करती हैं, किन्तु हमें यह समझना चाहिये कि ये दोनों अर्थार्थ हैं तथा एक-मात्र तत्त्व ब्रह्मन् है जिस पर उन दोनों का आरोपण होता है। जाग्रत अनुभव, स्वप्न एवं सुषुप्ति सभी मनस् के व्यापार हैं, यथार्थ आत्म तो विगुह्य “साक्षिन्” है, जो उनसे नितान्त भिन्न है। जब तक “नानात्व” की संकल्पना दार्शनिक तर्क से निर्मूल नहीं हो जाती, तब तक अज्ञानी व्यक्ति अपनी जाग्रतावस्था में स्वप्न-मात्र देखता है, ठीक उसी प्रकार जैसे एक व्यक्ति अपने स्वप्नों में स्वयं को जाग्रत समझता है। वृत्ति कि आत्मन् के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है, तथा अन्य सभी कुछ स्वप्नों के सदृश भ्रम मात्र हैं, अतः सर्व जागतिक नियम, उद्देश्य, लक्ष्य एवं कार्य अनिवार्यतः उनके समान ही मिथ्या हैं। हमें यह प्रेक्षण करना चाहिये कि हममें अपने जाग्रत एवं स्वप्नानुभवों में तथा अपने सुषुप्ति के अनुभवों में आत्मन् के तादात्म्य की संकल्पना विद्यमान है, और हमें इस बात से सहमत होना चाहिये कि जीवन की इन तीनों अवस्थाओं के ये सभी अनुभव वालम्ब में अस्तित्व नहीं रखते, वे सब परम सत्ता, ब्रह्मन् पर “माया” की अभिव्यक्तियाँ मात्र हैं, और इस प्रकार के तर्कों एवं विचारों से हमें अपनी समस्त आसक्तियों का निष्कासन कर देना चाहिये तथा ज्ञान की तलवार द्वारा अपने सर्व बन्धनों को काट फेंकना चाहिये। हमें समस्त जगत् एवं उसके अनुभवों को मन की कल्पना-मात्र समझना चाहिये—एक आभास मात्र जो प्रकट होता है और तिरोहित हो जाता है, सब अनुभव “माया” मात्र हैं तथा एक मात्र अधिष्ठान सत्ता शुद्ध चैतन्य है। अतः मय्यक् ज्ञान के द्वारा ही मोक्ष प्राप्त होता है, यद्यपि शरीर तब तक रह सकता है जब तक कि सुखमय एवं दुःखमय अनुभवों के भोग से “कर्म” के फल समाप्त नहीं हो जाते। इसी को सात्य और योग का गुप्त सत्त्व कहा गया है। “भागवन” में इस प्रकार का अतिशय अध्यात्मवादी एकतत्त्ववाद देखकर हमें साधारणतया आश्चर्य-सा लगेगा, किन्तु ऐसे अनेक अवतरण हैं जिनसे स्पष्ट होता है कि “भागवत” की एक प्रमुख विचार-धारा के रूप में एक तीव्र अध्यात्मवाद की बार-बार पुनरावृत्ति होती है।^१

“भागवत” का भवने महत्वपूर्ण अवतरण कदाचित् उसका प्रथम मंगलाचरण का श्लोक ही है। इन अवतरण तक में यह कहा गया है (उसकी एक प्रमुख व प्रत्यक्ष व्याख्या के अनुसार) कि “गुणों” द्वारा की गई मृष्टि मिथ्या है और फिर भी उसमें अधिष्ठान रूप में स्थित परम सत्ता के कारण वह यथार्थ प्रतीत होती है, जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय परम सत्ता ब्रह्मन् से निष्पन्न होते हैं तथा इस परम सत्ता

की ज्योति ने सर्व ग्रथकार तिरोहित हो जाता है।^१ ६, ४, २६-३२ में एक अन्य अवतरण में कहा गया है कि ब्रह्मन् “गुणो” में अतीत है तथा जगत् में अथवा जगत् के रूप में जो भी उत्पन्न होता है उसका अधिष्ठान एवं कारण ब्रह्मन् ही है और केवल वही सत्य है, और निरीश्वर सात्य तथा सेश्वर योग उमी को परम सत्ता मानने में सहमत है।

एक पिछले परिच्छेद में यह निर्देश किया गया था कि “जीव” के अनुसार “माया” के निमित्तात्मक एवं उपादानात्मक ‘दो भाग होते हैं, तथा पश्चादुक्त को “प्रकृति” या “गुणो” से एक-रूप माना गया है। किन्तु यह “माया” ईश्वर की बाह्य शक्ति मानी गई थी जो उसकी स्वरूप-शक्ति से भिन्न है। पर “विष्णु-पुराण” द्वारा ऐसा कोई भेद स्थापित किया गया प्रतीत नहीं होता, उसका कथन है कि ईश्वर अपनी क्रीडात्मक क्रिया के द्वारा “प्रकृति,” “पुरुष” नानात्मक जगत् एवं काल के रूप में स्वयं को अभिव्यक्त करता है, किन्तु फिर भी वह “प्रकृति” एवं “पुरुष” को ईश्वर के स्वरूप से भिन्न मानता है, तथा काल को ऐसी सत्ता मानता है जो इन दोनों को सांनिध्य में रखकर इन्हें सृष्टि-रचना की ओर प्रवृत्त करता है।^२ इस प्रकार चूँकि काल “प्रकृति” एवं “पुरुष” में सम्बन्ध स्थापित करने वाला कारण है, इसलिये महाप्रलय के समय निखिल सृष्टि-रूपों के प्रकृति में फिर से लय होने के पश्चात् भी वह अपना अस्तित्व बनाये रखता है। जब “गुण” साम्यावस्था में होते हैं तब “प्रकृति” एवं “पुरुष” असम्बन्धित रहते हैं और तत्पश्चात् काल-तत्त्व ईश्वर से निकल कर दोनों में सम्बन्ध स्थापित करता है।^३ किन्तु “प्रकृति” का अपने अव्यक्त एवं व्यक्त अथवा “सकोच” एवं “विकास” (सकोच-विकासाम्याम् की दोनों दशाओं में ईश्वर के स्वरूप की अंश होती है, “प्रकृति” की साम्यावस्था को क्षुब्ध करने में ईश्वर स्वयं अपने स्वरूपको

^१ जन्माद्यस्य यतोऽन्वयाद् इतरतश्चार्धेण्व अभिज्ञ स्वराट्, तेने ब्रह्म हृदा य आदि-कवये मुह्यन्ति यत् सूरय, तेजो-वारि-मृदा यथा विनिमयो यत्र त्रिसर्गोऽमृषा, धाम्ना स्वेन सदा निरस्त कुहक सत्य पर धीमहि।

—भागवत, ११, १।

^२ व्यक्त विष्णुस्तथाव्यक्त पुरुष कालेव च।

क्रीडतो बालकस्येव चेष्टा तस्य निशामय।

विष्णो स्वरूपात् परतो हि तेऽन्ये रूपे प्रधान पुरुषश्च विप्रास्तस्येव तेऽन्येन घृते विद्युत् रूपादि यत् तद् द्विज कालसंज्ञम्।

—“विष्णु-पुराण” १२, १८, २४।

^३ गुण-साम्ये न तस्तस्मिन् पृथक् पु सि व्यवस्थिते

काल-स्वरूप-रूप तद् विष्णोर् मंत्रेण वर्तते।

—वही, २७।

विक्षुब्ध करता है (स एव क्षोभको ब्रह्मन् क्षोभ्यश्च पुरुषोत्तम), तथा वह ऐसा काल के माध्यम से करता है। वह अपनी इच्छा-शक्ति के द्वारा “प्रकृति” एवं “पुरुष” में प्रवेश कर जाता है, तथा “प्रकृति” के सृजनात्मक कार्य को प्रारम्भ करता है, यद्यपि इस इच्छा-शक्ति की क्रिया में साधारण भौतिक क्रिया की सकल्पना का कोई समावेश नहीं होता।^१ इस प्रकार काल ईश्वर का ऐसा आध्यात्मिक प्रभाव माना जाता है जिसके द्वारा ईश्वर स्वयं में अचल रह कर भी “प्रकृति” को चलायमान करता है। “प्रकृति” से विशिष्टीकरण की क्रिया तथा विभ्रमगता के विकास द्वारा “महत्” का त्रिविध विकास होता है (सात्विक, राजस एव तामस)।^२ इसी क्रिया के द्वारा महत् का “वैकारिक” तेजस एव “भूतादि” से विशिष्टीकरण होता है जो “महत्” में सगठित रहते हैं और महत् “प्रकृति” में सगठित रहता है।^३ इसी प्रकार “महत्” के अन्तर्गत सगठित रहकर “भूतादि” का “तन्मात्रिक” अवस्था में विशिष्टीकरण होता है तथा वह शब्द तन्मात्र उत्पन्न करता है। “शब्द-तन्मात्र” से “आकाश” तत्त्व उत्पन्न हुआ, यह शब्द-तन्मात्र एव “आकाश भूतादि” में आगे और सगठित हुए तथा इस सगठित अवस्था में “आकाश” तत्त्व ने स्वयं को “स्पर्श-तन्मात्र” में रूपान्तरित कर लिया, इस “स्पर्श-तन्मात्र” से उसके रूपान्तरण द्वारा वायु की उत्पत्ति हुई (भूतादि द्वारा अभिवृद्ध होकर)। फिर “आकाश” तत्त्व एव “शब्द-तन्मात्र” के एकीकरण का “स्पर्श-तन्मात्र” से संयोजन करके वायु-तत्त्व ने “भूतादि” के माध्यम में “रूप-तन्मात्र” को उत्पन्न किया, तथा “भूतादि” से अभिवृद्धि पाकर “रूप-तन्मात्र” से “तेज” तत्त्व उत्पन्न हुआ। पुनः “स्पर्श-तन्मात्र,” “वायु-तत्त्व” एव “रूप-तन्मात्र” के एकीकरण से संयोजित होकर तेज-तत्त्व ने “भूतादि” के माध्यम में स्वयं को “रस-तन्मात्र” में रूपान्तरित कर लिया तथा उसी ढंग से “भूतादि” से अभिवृद्धि पाकर “आप” तत्त्व उत्पन्न हुआ। फिर “रस-तन्मात्र” “रूप-तन्मात्र” एव “आप” तत्त्व के एकीकरण से “भूतादि” के माध्यम में “आप-तत्त्व” के रूपान्तरण द्वारा “गन्ध-तन्मात्र” उत्पन्न हुआ और “भूतादि” से अभिवृद्धि पाकर “गन्ध-तन्मात्र” के “रस-तन्मात्र” “रूप-तन्मात्र” एव “आप-तत्त्व” के साथ एकीकरण द्वारा “पृथ्वी-तत्त्व” उत्पन्न हुआ। “तेजस-अहकार” से दस कर्मेन्द्रिया एव ज्ञानेन्द्रिया उत्पन्न हुई तथा “मनस्” “वैकारिक-अहकार” से उत्पन्न हुआ। पांच

^१ प्रधान पुरुष चापि प्रविश्यात्मेच्छया हरि
क्षोभयाभास सम्प्राप्ते सर्ग-कालेव्ययान्वयी ।

—वही, २६ ।

^२ तीन प्रकार के महत् के विकास का यह मत “विष्णु-पुराण” की विशेषता है जो शान्तीय साध्य-मत से भिन्न है ।

^३ यह द्वितीय अवस्था पतञ्जलि के “योग-सूत्र” २१६ की “व्याम-माप्य” में की गई व्याख्या के अनुसार मास्य-मिद्वान्त में सहमत है ।

“तन्मात्राएँ” “अविशेष” रूपान्तरण कही जाती है, तथा इन्द्रियाँ एव स्थल तत्त्व “विशेष” रूपान्तरण माने जाते हैं ।^१

उपरोक्त वितरण से तथा इस कृति के प्रथम ग्रंथ में कपिल एव पातजल साख्य-सम्प्रदाय विषयक अध्याय में जो कुछ लिखा जा चुका है, उससे यह स्पष्ट हो जायगा कि साख्य-दर्शन विभिन्न कालों में कई लेखकों के हाथों में पडकर कई प्रकार से परिवर्तित हो चुका था । किन्तु यह अनुमान लगाना कठिन है कि इनमें से कौनसा मत यथार्थ में कपिल का मत है । किसी विपरीत प्रमाण की अनुपस्थिति में यह माना जा सकता है कि “भागवत” में कपिल को जिस साख्य-मत के लिये श्रेय दिया गया है वह साधारणतया सत्य है । किन्तु ईश्वर कृष्ण ने भी अपनी “साख्य-कारिका” में शास्त्रीय साख्य मत का विवरण दिया है, जिसका उनके अनुसार सर्व प्रथम कपिल ने आसुरि को, उपदेश दिया और आसुरि ने पचशिख को, तथा उनके द्वारा दिया गया साख्य-मत का विवरण “पण्डित तत्र” (उसके विवाद-ग्रस्त मार्गों एव आख्यानों को छोड़कर) का सारांश है, तथा वे स्वयं आसुरि से गुरु-शिष्य की पीढियों द्वारा प्राप्त परम्परागत साख्य-मत में उपदिष्ट हुए । किन्तु “भागवत” में दिया गया कपिल-साख्य का विवरण “साख्यकारिका” द्वारा दिये गये साख्य-मत से महत्वपूर्ण अंशों में भिन्न है, क्योंकि जहाँ पूर्वोक्त निश्चय रूप से ईश्वरवादी है वहाँ पञ्चादुक्त कम से कम मौन रूप से निरीश्वरवादी है क्योंकि वह ईश्वर के सम्बन्ध में पूर्णतया मौन है, स्पष्ट है कि इस मत में ईश्वर को कोई स्थान नहीं है । किन्तु “भागवत” में वर्णित ईश्वरवादी साख्य, जो कि पतजलि एव “व्यास-भाष्य” के ईश्वरवादी साख्य, जो कि पतजलि एव “व्यास-भाष्य” के ईश्वरवादी साख्य से सर्वथा भिन्न है, कोई एक ऐसा एकाकी उदाहरण नहीं है जिसकी सरलता से उपेक्षा की जा सके, क्योंकि जिन “पुराणों” के पीछे वैष्णव परम्परा है उनमें से अधिकांश “पुराण” “भागवत” में दिये गये कपिल-साख्य के ईश्वरवादी तत्त्व से सब अनिवार्य लक्षणों में साधारणतया सहमत हैं, तथा कुछ महत्वपूर्ण पंचरात्र “आगम” भी कुछ अंशों में उसका समर्थन करते हैं । इस प्रकार “अहिर्बुध्न्य-संहिता” साख्य-मत का विवरण देते हुए कहती है कि साख्य साख्य “प्रकृति” को अनेकात्मक जगत् का कारण मानता है, तथा यह “प्रकृति” विष्णु भगवान की इच्छा-शक्ति में प्रेरित काल के प्रभाव द्वारा सृजनात्मक रूपान्तरणों में प्रवृत्त होती है । “पुरुष” केवल एक ही है जो सब “पुरुषों” का पूर्ण योग है तथा पूर्णतः अपरिवर्तनशील (कूटस्थ) है, “प्रकृति” तीन “गुणों” की साम्यावस्था में निर्मित है, “काल” तत्त्व के

^१ “विष्णु-पुराण” १ २ देखिये—इस अवतरण की पी० सी० राय की ग्रंथ २, ६०-५ में दी हुई डा० सर वी० एन० सील द्वारा की गई व्याख्या । साख्य-तत्त्वों के विकास के बारे में यही श्लोक “पञ्च-पुराण” (स्वर्ग खंड) में है ।

द्वारा ईश्वर की सकल्प शक्ति (विष्णु-सकल्प-बोदितात्) “प्रकृति” और “पुरुष” को सम्बन्धित करती है जिसके फल-स्वरूप “प्रकृति” की सृजनात्मक क्रिया प्रारम्भ होती है। “पुरुष” “प्रकृति” एवं “काल” विष्णु भगवान की विशिष्ट अभिव्यक्ति मात्र हैं।^१ “अहिर्बुध्न्य-संहिता” के अनुसार स्थूल तत्वों का विकास भी अपनी-अपनी “तन्मात्राओं” से सीधा होता है। उसका यह भी विश्वास है कि ईश्वर की शक्तियाँ तर्कती (अचिन्त्य) है, अतएव उनका प्रतिरोध तर्क-बुद्धि के विशुद्ध आकारगत सिद्धान्तों अथवा तर्क-शास्त्र के विरोध-नियम के आधार पर नहीं किया जा सकता। किन्तु वह इस विलक्षण मत को अपनाती है कि “काल” ने “मत्त्व-गुण” उत्पन्न होता है, तथा “सत्त्व” से “रजस्” एवं “रजस्” से तमस” “उत्पन्न होता है, और वह “ब्यूह” सिद्धान्त की मिस्र व्याख्या करता है—लेकिन पञ्चरात्र-दर्शन नामक अध्याय में इन बातों का हम विवेचन कर चुके हैं कि “अहिर्बुध्न्य” इस साध्य-मन का श्रेय कपिल को देती है (जो “विष्णु” के अवतार कहे जाते हैं) जिन्होंने “पण्डित-त्र” लिखा, तथा वह इस कृति के अध्यायों “तत्रों” का परिगणन भी करती है।^२ यह कृति दो पुस्तकों में विभक्त है, प्रथम पुस्तक में एक अध्याय (तत्र) ब्रह्म पर है, एक “पुरुष” पर, तीन “शक्ति” पर, एक “अक्षर” पर, एक “प्राण” पर तथा एक “कर्तृ” पर, एक ईश्वर पर, पाँच ‘मज्ञान’ पर, पाँच क्रियाओं पर, पाँच तन्मात्राओं पर और पाँच उच्च महाभूतों पर है, इस प्रकार प्रथम पुस्तक में कुल मिलाकर वत्तीस अध्याय हैं। द्वितीय पुस्तक में अष्टाईस अध्याय हैं—पाँच कर्तव्यों पर, एक अनुभव पर, एक चरित्र पर, पाँच क्लेशों पर, तीन “प्रमाणों” पर, एक भ्रमों पर, एक “धर्म” पर, एक वैराग्य पर, अतिप्राकृति शक्तियों पर, एक “गुण” पर, एक “लिंग” पर, एक प्रत्यक्षीकरण पर, एक वैदिक अनुष्ठानों पर, एक शोक पर, एक चरम लब्धि पर, एक वासनाओं के निवारण पर, एक रीति-रिवाजों पर, तथा एक मोक्ष पर।^३ इस प्रकार हमारे सम्मुख साध्य का एक तो ईश्वरवादी विवरण है, और एक निरीश्वरवादी, जो दोनों “पण्डित-त्र” पर आधारित होने का दावा करते हैं, दोनों कपिल-दर्शन के रूप में वर्णित किये गये हैं,

^१ पुरुषश्चेन कालश्च गुणश्चेति त्रिवोच्यते
भूति भुद्धेनरा विष्णो

—“अहिर्बुध्न्य-संहिता” ६ ८ ।

^२ माध्यरूपेण सकल्पो विष्णुश्च कपिलाद् ऋषे
उदितो यादृश पूर्व तादृश शृणु मेऽखिलम्
पण्डितेन स्मृतं तत्र माध्य नाम महामुने
प्राप्तं वैरुन चेति मण्डने द्वे ममामत ।

^३ वही, ७ २०-२० ।

और दोनों प्रामाणिक प्राचीन मूल-पाठों से प्राप्त किये गये हैं। केवल "भागवत" ही कपिल का ईश्वर के अवतार के रूप में उल्लेख नहीं करती, बल्कि कई पञ्चरात्र के मूल-भी उनका भगवान् विष्णु के अवतार के रूप में उल्लेख करते हैं, "महानारत" उनका भगवान् हरि और भगवान् विष्णु के रूप में विवरण देता है (३.४७.१८), उनको वासुदेव (३.१०७.३१) व कृष्ण कहता है, तथा उनका एक महर्षि के रूप में वर्णन करता है जिन्होंने अपने कोष द्वारा सागर के पुत्रों को भस्मसात कर दिया था। "भगवद् गीता" में कृष्ण कहते हैं कि वे सिद्धों में कपिल मुनि हैं (१०.२६), किन्तु "महानारत" (३.२२०, २१) में उनको "चतुर्थ अग्नि" से एक-रूप माना है। "श्वेताश्वेतर उपनिषद्" (५.७२) में भी एक कपिल मुनि का उल्लेख आता है और श्कर अपने "ब्रह्म-सूत्र" -भाष्य में कहते हैं कि यह कपिल उन कपिल से भिन्न होने चाहिये जिन्होंने सागर के पुत्रों को भस्म कर दिया था, तथा साख्य-दर्शन लिखने वाले कपिल का निश्चित रूप से पता नहीं लगाया जा सकता। इस प्रकार कम से कम तीन कपिल हो चुके हैं, वे कपिल जिन्होंने सागर के पुत्रों को भस्म कर दिया तथा जो "महानारत" के अनुसार विष्णु, हरि या कृष्ण के अवतार माने जाते हैं, वे कपिल जो "अग्नि" के अवतार माने जाते हैं, और उपनिषदीय मुनि कपिल जो वहाँ प्रज्ञान में परिपक्व माने जाते हैं। प्रथम दो कपिल निश्चित रूप से साख्य-दर्शन के लेखकों के रूप में विख्यात हैं, तथा "महानारत" के टीकाकार नीलकण्ठ का कथन है कि "अग्नि" के अवतार कपिल ही निरीश्वरवादी माय्य के लेखक हैं। "महानारत" (१०.३५०, ५) में कहा गया है कि कपिल मुनि ने अपना साख्य-दर्शन इस सिद्धान्त पर आधारित किया कि एक ही "पुरुष" महानारायण है, जो स्वयं में पूर्णतः निर्गुण एवं सर्व मानसिक अवस्थाओं में अद्वैत है और फिर भी वही सूक्ष्म एवं स्थूल शरीरों से सम्बन्धित जीवां का अधिपति है, तथा उनके द्वारा भोगे गये ममत्त ज्ञानात्मक एवं इन्द्रियजन्य अनुभवों का परम आधार है, वही आत्मगत एवं विषयगत जगत् के रूप में नामित होने वाली पूर्ण एवं परम सत्ता है, और फिर भी वासुदेव एकपण, अनिरुद्ध एवं प्रत्युम्भ के रूप में अपने चतुर्मुखी व्यक्तित्व के द्वारा ब्रह्माण्ड के सृष्टि एवं नियन्त्रण की भाँति व्यवहार करता है। "महानारत" में पाये गये माय्य के अन्य विवरणों का परीक्षण करने में श्रम रूपा देना उचित है कि पञ्चमहादेवताग्रन्थों में कपिल नामक स्त्री - स्त्रियों

वादी और निरीश्वरवादी आदि अनेक प्रकार हो चुके हैं। चूँकि “अहिर्बुध्न्य-महिता” “पण्डित-तत्र” के अध्यायो के नाम बताती है, अतः यह लगभग निश्चित है कि उसके लेखक ने यह कृति देखी होगी, तथा उसके द्वारा वर्णित साख्य उस कृति से सहमत है। परिगणित विषयो की तालिका बताती है कि उस कृति में ब्रह्मन्, “पुरुष” “शक्ति” “नियति” एवं “काल” पर अध्याय थे, तथा यही तत्त्व “अहिर्बुध्न्य” द्वारा दिये गये साख्य के विवरण में भी आते हैं। अतएव यह बहुत सम्भव है कि “अहिर्बुध्न्य” द्वारा दिये गये साख्य का विवरण अधिकांशतः “पण्डित-तत्र” के प्रति निष्ठावान है। हमें विदित है कि कपिल के साख्य-दर्शन ने कुछ महत्वपूर्ण लक्षणों में अपना स्वरूप बदलना आरम्भ कर दिया था, तथा यह बिल्कुल सम्भव है कि जब तक वह परम्परा से ईश्वर-कृपा तक पहुँचा तब तक वह काफी बदल चुका था। अतः “पण्डित-तत्र” से बहुत भिन्न होने पर भी वह दर्शन उसके महत्वपूर्ण उपदेशों से पूर्ण समझा जाता रहा होगा, ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि ईश्वर-कृपा को मौलिक “पण्डित-तत्र” पढ़ने का अवसर मिला होगा, तथा यह मानना युक्ति-युक्त है कि उसका एक बाद का संस्करण ही उन्हें उपलब्ध हुआ था अथवा उस पर आधारित कोई संशोधित संग्रह ही उन्हें प्राप्त हुआ। यह भी हो सकता है “पण्डित-तत्र” एक प्राचीन ग्रंथ होने के कारण ऐसी लचीली भाषा में लिखा गया होगा कि बादरायण के “ब्रह्म-सूत्र” की भाँति उसकी भी विभिन्न व्याख्याएँ सम्भव थी, अथवा ऐसा भी हो कि “पण्डित-तत्र” दो थे।

ईश्वर कृपा को “साख्य-कारिका” पर लिखी गई माठराचार्य की “माठर-वृत्ति” में कहा गया है कि “पण्डित-तत्र” का अर्थ है एक ऐसा “तत्र” या ग्रंथ जिसमें साठ विषयों का वर्णन हो, न कि साठ अध्यायों वाला ग्रंथ (तथ्यन्ते व्युत्पाद्यन्ते पदार्था इति तत्रम्)। ये साठ विषय हैं पाँच “विषय” अष्टाईस दोष (अशक्ति), नौ मिथ्या सतोष (तुष्टि), आठ “सिद्धियाँ” कुल मिलाकर पचास विषय (कारिका) ४७-अन्य दस विषय हैं पाँच तर्कों द्वारा सिद्ध “प्रकृति” का अस्तित्व (“अस्तित्व” का नत्व), उनका “एकत्व”, “पुरुषों” से उसका प्रयोजनात्मक सम्बन्ध (अर्थवत्त्व व पारार्थ्य), पुरुषों का अनेकत्व (बहुत्व), जीवन-मुक्ति के पश्चात् भी शरीर की “न्यति”, “प्रकृति” और “पुरुष” का अन्यत्व, “प्रकृति” की “निवृत्ति”। माठर पञ्चादुक्त दस विषयों का परिगणन करने वाली “कारिका” का उद्धरण देते हैं—अस्तित्वम्, एकत्वम्, अर्थवत्त्वम्, पारार्थ्यम्, अन्यत्वम्, अर्थनिवृत्ति, योगो वियोगो, बहव पुनास, स्थिति, शरीरस्य विशेष-वृत्ति।

—“माठर-वृत्ति” ७२।

यह परिगणना संवेधा मनमानी प्रतीत होती है तथा यह बताने के लिये कुछ नोट नहीं कहा गया है कि “पण्डित-तत्र” दस माठ विषयों की व्याख्या करने के कारण इन नाम से पुकारा गया था।

‘अहिर्बुध्न्य-सहिता’ की व्याख्या के अनुसार ईश्वर सबसे परे है, और तत्पश्चात् कूटस्थ ब्रह्मन् (‘पुरुषो’ की समष्टि से निर्मित) तीन ‘गुणो’ की साम्यावस्था के रूप में ‘प्रकृति’ तथा ‘काल’ आते हैं—जैसा कि पहले बताया जा चुका है।^१ ‘काल’ एक ऐसा तत्व माना गया है जो ‘प्रकृति’ और ‘पुरुषो’ का संयोजन करता है। यह कहा गया है कि ईश्वर (सुदर्शन) की सकल्प-शक्ति के कारण तत्वों के विकास-द्वारा ‘प्रकृति’ ‘पुरुष’ एवं ‘काल’ अनेकात्मक जगत् को उत्पन्न करने के लिये अपने-अपने कार्य में प्रवृत्त होते हैं।^२ इस प्रकार एक कूटस्थ ‘पुरुष’ अनेक जीवों अथवा भगवान् विष्णु या ईश्वर के अंशों के रूप में भासित होता है।^३ ईश्वर की इच्छा-शक्ति जिसे ‘सुदर्शन’ या ‘सकल्प’ कहते हैं—जो एक ‘परिस्पन्दित’ विचार-क्रिया (ज्ञान-मूल-क्रियात्मक) मानी जाती है—‘प्रकृति’ के तत्वों (महत् आदि) में विशिष्टीकरण की सक्रिय कारण है। ‘काल’ को इस शक्ति से एक-रूप न मानकर एक पृथक् सत्ता माना गया है, एक ऐसा यत्र जिसके द्वारा वह शक्ति कार्य करती है। फिर भी यह ‘काल’ अलौकिक स्वरूप का माना जाना चाहिये। इसका ‘पुरुष’ और ‘प्रकृति’ से सह-अस्तित्व है, तथा वह क्षणों अथवा उनके समुदाय से निर्मित ‘काल’ से भिन्न है क्योंकि यह ‘काल’ तो ‘महत्’ तत्व का ‘तमस्’ पक्ष माना गया है। ‘महत्’ का ‘सत्त्व’ पक्ष निश्चयात्मक बुद्धि (बुद्धिर्ग्रन्थवसायिनी) के रूप में अभिव्यक्त होता है, और ‘रजस्’ पक्ष ‘प्राण’ के रूप में। ‘बुद्धि’ रूपी ‘महत्’ का ‘सत्त्व’ पक्ष धर्म, प्रज्ञान सिद्धियों एवं ‘वैराग्य’ के रूप में अभिव्यक्त होता है और ‘तमस्’ पक्ष अधर्म, अज्ञान, राग एवं दीर्बल्य के रूप में अभिव्यक्त होता है। ‘महत्’ तत्व में सामान्य इन्द्रिय शक्ति सम्पन्न होती है

१ अन्यूनानतिरिक्त यद् गुण साम्य तमोमय
तत् साख्यैर्जंगतो मूल प्रकृतिश्चेति कथ्यते ।
क्रमावतीर्णो यस्तत्र चतुर्भुज्युग पुमान्
समष्टि पुरुषो योनि स कूटस्थ इतीयंते
यत् तत् कालमय तत्त्व जगत मम्प्रकालन
स तयो कर्ममाम्याम संयोजक-विभाजक ।

—“अहिर्बुध्न्य-सहिता” ७ १-३ ।

२ मृत्पिण्डीभूतर्मतन्तु कालादि-त्रितय मुने
विष्णो सुदर्शनेनैव त्वस्व-कार्य-प्रशोदिन
महदादि-मृत्विष्यत-तत्त्व-वर्गोपवादकम् ।

—वही, ४ ।

३ कूटस्थो य पुराप्रोक्त पुमान् व्योम्न पराद् दध
मानवो देवताद्याश्च तद्-व्यष्टय इतीरिता ।
जीव-भेदा मुने सर्वे विष्णु-भूत्याग-कल्पिता ।

—वही, ५=

जिसके द्वारा विषयो को ज्ञानात्मक वृत्तियों के रूप में ज्ञात किया जाता है, महत् में 'अहकार' भी उत्पन्न होता है, जिसमें एक ज्ञाता एवं मोक्ता के रूप में व्यक्ति के समस्त अनुभवों के संगठन की सकल्पना का समावेश होता है (अभिमान)। इसका आशय यह प्रतीत होता है कि 'महत्' तत्त्व स्वयं को इन्द्रिय-शक्तियों एवं ज्ञाता की भाँति व्यवहार करने वाले व्यक्ति के रूप में अभिव्यक्त करता है, क्योंकि यही वे प्रकार हैं जिनके माध्यम से बुद्धि अपने स्वरूप की अनुभूति करने में समर्थ होती है। 'अहकार' का 'सात्विक' पक्ष 'वैकारिक' कहा जाता है, 'राजस' पक्ष 'तेजस' तथा 'तामस' पक्ष 'भूतादि' कहलाता है। यहाँ यह सकेत करना उचित होगा कि सांख्य का यह विवरण शास्त्रीय सांख्य से बहुत अन्तर रखता है, क्योंकि इसमें इन्द्रिय-शक्ति 'अहकार' से पूर्व उत्पन्न होती है न कि 'अहकार' से, तथा जबकि 'अहकार' का विकास ईश्वर की विचार-प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न एक पृथक् तत्त्व का विकास माना जाता है, तब इन्द्रिय-शक्ति 'बुद्धि' या 'महत्' का प्रकार ही मानी जाती है, न कि पृथक् तत्त्व। ईश्वर की विचार-प्रक्रिया द्वारा 'अहकार' से विकसित होने वाली एक-मात्र 'इन्द्रिय-शक्ति' 'मनस्' या चिंतनात्मक इन्द्रिय है (चिंतनात्मक अहकारिकम् इन्द्रियम्)। 'भूतादि' रूप 'अहकार' के तमस् पक्ष से 'शब्द-तन्मात्र' उत्पन्न होती है, और उससे 'आकाश' तत्त्व की उत्पत्ति होती है। 'आकाश' यहाँ दो प्रकार का माना गया है, एक तो शब्द को धारण करने वाला, और दूसरा अवकाश को अभिव्यक्त करने वाला (अवकाश प्रदायि)। 'वैकारिक अहकार' से ईश्वर की विचार-प्रक्रिया द्वारा श्रवण और वाक् इन्द्रियाँ तत्त्वों के रूप में उत्पन्न होती हैं। इसी प्रकार 'भूतादि' से 'स्पर्श-तन्मात्र' उत्पन्न होती है और फिर इससे वायु उत्पन्न होती है जो सुखाती है, नोदन करती है, हिलाती है एवं सपिण्डन करती है, पुनः, ईश्वर की विचार-प्रक्रिया द्वारा स्पर्शेन्द्रिय एवं हस्तेन्द्रिय उत्पन्न होती है, तथा इसी ढंग से 'भूतादि' से 'रूप-तन्मात्र' उत्पन्न होती है, और उससे 'तेज' तत्त्व उत्पन्न होता है, 'वैकारिक' से भी दृष्येन्द्रिय एवं पदेन्द्रिय उत्पन्न होती हैं, 'भूतादि' से 'रस-मात्र' उत्पन्न होती है और उससे आप तत्त्व उत्पन्न होता है, तथा 'वैकारिक' से भी दृष्येन्द्रिय एवं पदेन्द्रिय उत्पन्न होती है, 'भूतादि' से 'रस-मात्र' उत्पन्न होती है और उससे आप तत्त्व उत्पन्न होता है, तथा 'वैकारिक अहकार' से रसेन्द्रिय व जननेन्द्रिय उत्पन्न होती है, 'भूतादि' से 'गन्ध-मात्र' उत्पन्न होती है। मत्स्य-शक्ति, ऊर्जा और पांच प्रकार के 'प्राण', 'मनस्', 'अहकार' एवं 'बुद्धि' से संयुक्त रूप में उत्पन्न होते हैं। हरि, विष्णु या ईश्वर की 'शक्ति' एक है, किन्तु वह भौतिक शक्ति नहीं है जिसमें यांत्रिक क्रिया समाविष्ट होती है, किन्तु वह एक अर्थ में ईश्वर के समाग है, तथा विशुद्ध आत्म-निर्धारित विचार के स्वरूप की है (स्वच्छन्द-चिन्मय), लेकिन यह माधारण विचार के स्वरूप की नहीं है—जिसमें विशेष सामग्री एवं प्रिय होते हैं—वर्तक वह अव्यक्त विचार है, ऐसा विचार जो ज्ञान-मूलक क्रिया में (ज्ञान-भूत-प्रियात्म) व्यक्त होकर ज्ञाता-ज्ञेय के रूपों में विकसित होने वाला है।

यही ज्ञान-मूलक क्रिया आत्मा-विच्छेद द्वारा दो रूपों में विभक्त होती है (द्विधा-भावम्-ऋच्छति) — 'भावक', ईश्वर के 'सकल्प' के रूप में तथा 'भाव्य', 'प्रकृति' के रूप में । 'भावक' के द्वारा ही 'भाव्य' का विकास होता है, तथा उसका विविध तत्त्वों में विशिष्टीकरण होता है । ईश्वर के विचार की प्रकम्बित क्रिया का तात्पर्य केवल उसके निर्वाध स्वरूप से है, वह स्वरूप जो बिना किसी बाधा के अव्यक्त अवस्था से व्यक्त अवस्था में रूपांतरित हो जाता है । ईश्वर की विचार-शक्ति का यह निर्वाध प्रवाह ही उसका सकल्प, प्रत्यय या विचार (सुदर्शनता) कहा जाता है ।^१ इस प्रकार 'प्रकृति' भी ईश्वर के विचार की विषमता या सामग्री को सूचित करती है और उसे एक स्वतंत्र भौतिक तत्त्व के रूप में व्यवहार करने का तभी अवसर मिलता है जब ईश्वर की शक्ति के आत्म-विच्छेद के कारण विचार-शक्ति को ऐसे विषय की आव-श्यकता होती है जिसके माध्यम से वह अपना आत्म-लाम कर सके ।

'अहिर्बुध्न्य-सहिता' के एक अन्य अध्याय में कहा गया है कि यह शक्ति अपनी मौलिक अवस्था में शुद्ध नीखता (स्तैमित्यरूप) अथवा शुद्ध शून्यता (शून्यत्व-रूपिणी) के रूप में सकल्पित की जा सकती है तथा वह अपने अवर्णनीय उन्मेष से ही स्वयं को गतिशील बनाती है ।^२ यही उन्मेष जो आप ही आप में से उत्पन्न होता है एव आप अपना है, ईश्वर के विचार अथवा उसकी आत्म-विच्छेद की क्रिया, या एक से अनेक होने की इच्छा के रूप में वर्णित किया जाता है । समस्त सृष्टि इसी आत्म-स्फूर्ति से अग्रसर होती है, सृष्टि-रचना कोई ऐसी घटना नहीं है जो एक विशेष समय में घटित हुई हो वरन् वह ईश्वर की इस शक्ति का शाश्वत उन्मेष है जो स्वयं को शाश्वत सृष्टि-रचना के रूप में अभिव्यक्त करता है, एक शाश्वत् एव सतत् आत्माभिव्यक्ति है ।^३ क्रिया 'वीर्यं' 'तेजम्' अथवा 'बल' या 'ईश्वर' इसी शक्ति के विभिन्न पहलू हैं । ईश्वर का 'बल' इस तथ्य में निहित है कि वह अपने शाश्वत एव सतत सृष्टि-रचना कार्य के अनन्तर भी कभी थकता नहीं है, उसका 'वीर्य' इस बात में निहित है कि यद्यपि उसकी शक्ति हीकार्य करती है, तथापि इस कारण उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता ।^४ उसका 'तेजस्' इसमें निहित है कि वह अपने सृजनात्मक कार्यों में किसी

^१ अव्याघातस्तु यतस्य सा सुदर्शनता मुने

ज्ञान-मूल-क्रियात्मामो स्वच्छ स्वच्छन्द-चिन्मय ।

—अहिर्बुध्न्य-सहिता, ७ ६७ ।

^२ स्वातंत्र्याद् एव कस्माच्चित् क्वचित् सोन्मेषम् ऋच्छति ।

—वही, ५४ ।

^३ सतत कुर्वतो जगत् ।

—वही, २५६ ।

^४ तस्योपादान-भावेऽपि विकार-विरहो हि य

वीर्यनाम गुण सोऽयमच्युतत्वापराह्वयम् ।

—वही, २६० ।

प्रकार से यत्र की सहायता की अपेक्षा नहीं रखता^१ और इस शक्ति की आत्म-स्फूर्ति ही जगत् की सृष्टि 'कृत्' शक्ति मानी जाती है। ईश्वर का वर्णन शुद्ध-चैतन्य स्वरूप एव शक्ति-स्वरूप दोनों प्रकार से किया गया है। ईश्वर की सर्वज्ञता उसके चैतन्य की सर्व-व्यापकता में निहित है, और जब वह सर्वज्ञता की नीखता तथा भेद-रहित शून्यता के रूप में आत्म-पूर्ण स्थिर चैतन्य अपना विच्छेद करता है और सृजनात्मक कार्य में प्रवृत्त होता है, तब वह उसकी 'शक्ति' कहा जाता है। इसी कारण ईश्वर की शक्ति विचार-प्रक्रिया रूपिणी (ज्ञान-मूल-क्रियात्मक) मानी जाती है। यह शक्ति या चैतन्य ईश्वर का अंश मानी जा सकती है, अतएव उससे एक-रूप मानी जा सकती है, तथा उसका विशिष्ट लक्षण या गुण मानी जा सकती है, यही शक्ति स्वयं को चेतनता व उसके विषय (चेत्य-चेतन), काल एव उससे मापी जाने वाली सर्व वस्तुओं (काल्य-काल), व्यक्त एव अव्यक्त (व्यक्ताव्यक्त) भोक्ता एव भोग्य (भोक्ता-भोग्य), देह एव देहिन् के रूप में विभक्त करती है।^२ मधु-मक्खियो का छत्ता जिस प्रकार कोषों की एक बस्ती होता है उसी प्रकार 'पुरुष' भी जीवों के सगठन से निर्मित एक बस्ती या सगठन के रूप में सकल्पित किया गया प्रतीत होता है।^३ 'पुरुष' स्वयं में अपरिवर्तनशील (कूटस्थ) माने जाते हैं, किन्तु फिर भी वे अनादि वासनाओं की अशुद्धताओं से कुण्ठित होने के कारण स्वयं में विशुद्ध होने पर भी अशुद्ध माने जाते हैं।^४ वे स्वयं में सर्वं क्लेशों से पूर्णतः अप्रभावित हैं और ईश्वर के स्वरूप के अंश होने के कारण सर्वज्ञ एव नित्य मुक्त होते हैं। किन्तु 'पुरुष' ईश्वर की सकल्प-शक्ति अथवा उसकी शक्ति की सृजनात्मक क्रिया से उत्पन्न 'नियति' के कारण 'अविद्या' से प्रभावित हो जाते हैं और अनेक क्लेशों से पीड़ित होते हैं, तथा उसके फलस्वरूप उनका स्वरूप उन्हीं से छिप जाता है और वे सर्व प्रकार के सुख-दुख मय पुण्य एव पाप के अनुभवों का भोग करते हुए प्रतीत होते हैं, और इस प्रकार प्रभावित होकर वे सर्वं प्रथम तो ईश्वर की सृजनात्मक 'शक्ति' से सम्बन्धित होते हैं, तथा फिर जब यह शक्ति अपना विकास 'नियति' रूपी 'काल'-तत्त्व के रूप में करती है, तब वे उस 'नियति' से सम्बन्धित होते हैं, और फिर जब सर्वग्राही 'काल' तत्त्व के रूप में तीसरी प्रक्रिया होती है तब वे 'काल' तत्त्व से सम्बन्धित होते हैं, तथा फिर जब 'काल' से धीरे-धीरे 'सत्त्व', 'गुण' विकसित होते हैं, 'रजस्', 'गुण', 'सत्त्व' से तथा 'तमस्

^१ गृह्यार्थनपेक्षा या तत् तेज ममुदाहनम् ।

—वही, २ ६१ ।

^२ वही, १ ६-१२ ।

^३ मयात्मना ममस्तिर्या कोपो मधु-कृतमिव ।

—वही, ६ ३३ ।

^४ शुद्धगानुद्धिमयो मावो भूते स पुरुष म्मृत
६-पाठः —ष्टिनैः अतिमिदिवत ।

गुण' 'रजस्' से विकसित होते हैं, तब 'पुरुषो' की वस्ती पहले- 'सत्त्व' से, फिर 'रजस्' से व फिर 'तमस्' से सम्बन्धित होती है। जब वे 'गुण' विकसित होते हैं तब यद्यपि तीनों 'गुण' सृजनात्मक कार्य के लिये विद्युद्वत् होते हैं तथापि वे अपने सभी अंशों में विद्युद्वत् नहीं होते हैं, 'गुणों' के सम्मिश्रण के कुछ अंश साम्यावस्था में बने रहते हैं तथा गुणों की इस साम्यावस्था को 'प्रकृति' कहा जाता है।^१ ईश्वर की सृजनात्मक शक्ति से लेकर 'प्रकृति' तक विभिन्न तत्वों के विकास का विवरण 'अहिर्बुध्न्य' के सातवें अध्याय में नहीं दिया गया है, जिसका निश्चित रूप से कपिल के सात्त्व्य-दर्शन के रूप में वर्णन किया गया है, यह तो केवल सात्त्व्य के उस विवरण के पूरक के रूप में दिया गया पञ्चरात्र का विवरण है, जो 'गुणों' की साम्यावस्था 'प्रकृति' से तत्वों के विकास के क्रम से प्रारम्भ होता है। 'अहिर्बुध्न्य-संहिता' के पञ्चरात्र के विवरण के अनुसार 'पुरुषों' की वस्ती या मण्डल एक प्रधान तत्व है जो ईश्वर की स्वविकसित शक्ति से प्रारम्भ से ही सम्बन्धित होता है, 'प्रकृति' के विकसित होने से पूर्व सभी तत्वों से उसका सम्बन्ध प्रत्येक चरण पर बना रहता है, और तत्पश्चात् 'प्रकृति' से विकसित होने वाले अन्य सभी तत्वों से भी वह सम्बन्धित रहता है। 'अहिर्बुध्न्य-संहिता' में पाये गये कपिल-सात्त्व्य के विवरण के अनुसार 'पुरुषों' का यह सगठन एक अपरिवर्तन-शील तत्व माना गया है जो तत्वों के विकास-क्रम से प्रारम्भ में ही सम्बन्धित रहता है और उनके विकास की क्रमानुगत अवस्थाओं में से उत्तरोत्तर गुजरता हुआ पूर्ण मानव अवस्था तक पहुँचता है जहाँ विभिन्न इन्द्रियों एवं स्थूल तत्वों का विकास होता है। जहाँ शास्त्रीय सात्त्व्य ग्रन्थों में 'पुरुषों' को वासनाओं एवं क्लेशों से सर्वथा अछूता माना जाता है, जहाँ 'अहिर्बुध्न्य-संहिता' के अनुसार (जैन मत के समान ही) 'पुरुष' स्वयं में शुद्ध होने पर भी वासनाओं एवं क्लेशों की अशुद्धताओं से आच्छादित माने जाते हैं, पुनः जहाँ शास्त्रीय सात्त्व्य यह मानता है कि जन्म एवं पुनर्जन्म की अनन्त श्रृंखला में 'कर्म' के माध्यम से 'वासनाएँ' अनादि रूप में उत्पन्न होती हैं, जहाँ 'पञ्चरात्र' के विभिन्न 'पुरुष' ईश्वर की इच्छा के अनुसार विभिन्न 'वामनाओं' में मूलतः सम्बद्ध रहते हैं। शास्त्रीय सात्त्व्य के विवरण के विपरीत (जहाँ 'वासनाओं' को 'बुद्धि' या 'चित्त' के रूप में 'प्रकृति' का अंग माना जाता है) यहाँ वासनाओं को 'पुरुषों' की मूल बाह्य अशुद्धता माना गया है। किन्तु यह सम्भव है कि वामनाओं तथा ईश्वर की सकल्प-शक्ति के द्वारा 'पुरुषों' के साथ उनके मूल माहर्चयों का यह विवरण कपिल के 'पटितत्र' का भाग नहीं था, क्योंकि 'अहिर्बुध्न्य' के लेखक द्वारा एक पूरा निदान्त के रूप में जोड़ दिया गया है, क्योंकि इसका 'अहिर्बुध्न्य' के मानव

१ चोदमानेऽपि मृष्टाऽर्थम् पूर्णं गुणं युगं तथा
प्रसक्तं साम्यमाप्तिं विष्णु-साम्य-चोदितम् ।

अध्याय में जहाँ सांख्य-दर्शन का निरूपण किया गया है, कोई उल्लेख नहीं है। 'गीता' में पाये गये सांख्य-मत की व्याख्या वर्तमान कृति के द्वितीय ग्रन्थ में दी गई है, तथा इससे स्पष्ट हो जायगा कि यद्यपि 'गीता' का विवरण अव्यवस्थित एवं अस्पष्ट है और उसमें महत्वपूर्ण बातें छूट गई हैं, तथापि वह प्रधानतः ईश्वरवादी है तथा 'अहिर्बुध्न्य' में दिये गये कपिल-सांख्य से गहरा सम्बन्ध रखता है, अतएव 'सांख्य-कारिका' के शास्त्रीय सांख्य-मत से मूलतः भिन्न है।

'भागवत' के ग्यारह खण्ड के बाईसवें अध्याय में सांख्य की विभिन्न शाखाओं का उल्लेख आया है जो तत्त्वों की संख्या भिन्न-भिन्न मानती है।^१ इस प्रकार कुछ सांख्यवादी नौ तत्त्व मानते हैं, कुछ ग्यारह, कुछ पाँच, कुछ छब्बीस, कुछ पच्चीस, कुछ सात, कुछ छ, कुछ चार, कुछ सत्रह, कुछ मोलह और कुछ तेरह। उद्धव ने भगवान् कृष्ण को इन विभिन्न विपरीत मतों का सामंजस्य करने की प्रार्थना की। उत्तर में भगवान् कृष्ण ने कहा कि तत्त्वों की यह विभिन्न गणना निम्नतर तत्त्वों के उच्चतर तत्त्वों को लुप्त कर देने से उत्पन्न हुई है—जैसे कुछ कार्य-तत्त्वों की उपेक्षा कर दी जाती है (क्योंकि वे पहले ही से कारण में समाविष्ट हैं) अथवा कुछ क्रमिक कारण-तत्त्वों की उपेक्षा कर दी जाती है (क्योंकि वे कार्य में विद्यमान हैं)।^२ इस प्रकार ऐसी सांख्य शाखाएँ हो सकती हैं जिनमें तन्मात्राओं की गणना नहीं की जाती है अथवा जिनमें स्थूल महाभूतों की तत्त्वों में गणना नहीं की जाती है। इन सभी उदाहरणों के आधार में यह सिद्धान्त है कि कुछ विचारक 'तन्मात्राओं' की गणना इसलिये करना नहीं चाहते थे कि वे स्थूल महाभूतों में पहले ही समाविष्ट हैं (घटे मृदवत्), तथा अन्य विचारकों ने स्थूल महाभूतों की गणना नहीं की क्योंकि वे 'तन्मात्राओं' में समाविष्ट विकास तत्त्व हैं (मृदि घटवत्)। किन्तु मतभेद न केवल 'प्रकृति' से विकसित तत्त्वों के सम्बन्ध में है, बल्कि 'पुरुषों' और ईश्वर के सम्बन्ध में भी है। इस तरह 'प्रकृति' सहित चौबीस तत्त्व हैं, 'पुरुष' को पच्चीसवा तत्त्व गिना जाता है,

१ कति तत्त्वानि विश्वेश सांख्यतातान्य् ऋषिभिः प्रभो
नव-ग-कादश पञ्च त्रीण्यथा त्वम् इह शुश्रुम
कैचित् पङ्क्तिगतिं प्राहुर्मपरे पञ्चविंशतिं
गर्जने नव-पट केचिच्चत्वार्योकादशावरे
तेचिन्मप्यदश प्राहुः षोडशीके त्रयोदश ।

—श्लोक १, २ ।

२ अनुप्रदेश दर्शयन्ति एकस्मिन्मनीति पूर्वस्मिन् कारणभूते तत्त्वे सूक्ष्म-रूपेण प्रविष्टानि
मृदि पटवन् । अपरस्मिन् कार्य-तत्त्वे कारण तत्त्वानि अनुगतत्वेन प्रविष्टानि घटे
मृदवन् ।

—'श्लोक' ८ पर श्रीधर की टीका ।

तथा ईश्वरवादी साख्य के अनुसार ईश्वर को छद्मवीसवा तत्त्व गिना जाता है। यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि तत्त्वों की विभिन्न गणना के सामजस्य का उपर्युक्त सिद्धान्त (कार्य-तत्त्वों का कारण में उपनय, अथवा कार्य-तत्त्वों की उपेक्षा) यहाँ लागू नहीं किया जा सकता। ईश्वरवादी साख्य ईश्वर को इस आचार पर स्वीकार करता है कि 'पुरषो' को आत्म-ज्ञान प्रदान करने वाली कोई सत्ता होनी चाहिये क्योंकि वे स्वतः उसे प्राप्त नहीं कर सकते। यदि इस मतानुसार छद्मवीस तत्त्वों को सत्य समझा जाय, तब पञ्चीस तत्त्वों को मानने वाले अन्य मत से इसका सामजस्य नहीं किया जा सकता। इस आपत्ति का यह उत्तर है कि 'पुरुष' एव ईश्वर के स्वरूप में कोई आंतरिक भेद नहीं है, क्योंकि वे दोनों शुद्ध चैतन्य स्वरूप हैं। यह आपत्ति उठाना कि इस मान्यता के अनुसार ईश्वर द्वारा प्रदत्त आत्म-ज्ञान एक पृथक् तत्त्व गिना जाना चाहिये त्रुटिपूर्ण है, क्योंकि आत्म ज्ञान ज्ञान होने के नाते 'प्रकृति' के 'सत्त्व गुण' की पराकाष्ठा मात्र है अतः वह प्रकृति में ही समाविष्ट हो जाता है। ज्ञान 'पुरुष' की विशेषता नहीं है बल्कि 'प्रकृति' की विशेषता है। साम्य की वह अवस्था जिसमें 'गुणों' की विधिगता अभी अभिव्यक्त नहीं हो पाई है 'प्रकृति' कहलाती है। साम्यावस्था के विकोभ से 'गुणों' की अभिव्यक्ति होती है, अतएव 'गुणों' को 'प्रकृति' के विशेषण मानना चाहिये। 'पुरुष' कर्त्ता न होने के कारण ज्ञान को अपनी विशेषता नहीं बना सकता। अतः समस्त क्रिया रजस् से उत्पन्न होने के कारण तथा समस्त अज्ञान तमस् से उत्पन्न होने के कारण, क्रिया एव अज्ञान भी 'प्रकृति' के अंग माने जाने चाहिये क्योंकि ईश्वर के कर्तृत्व से ही 'गुणों' का सम्मिश्रण होता है, वह गुणों के मिश्रण का कारण माना जाता है। जो मत 'काल' को 'गुणों' के मिश्रण का कारण मानता है वह इसी तथ्य पर आधारित है तथा इसी कारण से श्रुतियों में 'काल' को ईश्वर का नाम माना गया है। 'महत्' तत्त्व से सभी का विकास होने के कारण, वह स्वयं 'स्वभाव' कहा जाता है। इस प्रकार 'काल' और 'स्वभाव' को जगत के मूल कारण मानने वाले परस्पर विरोधी मतों का उपरोक्त व्याख्या के अनुसार साख्य से सामजस्य किया जा सकता है।

नौ तत्त्वों को मानने वाली साख्य की आत्मा केवल 'पुरुष', 'प्रकृति', 'महत्', 'अहकार' तथा पंच महाभूतों ही की गणना करती है। जो ग्यारह तत्त्व मानते हैं वे केवल पाँच ज्ञानेन्द्रियों, पाँच कर्मेन्द्रियों एव 'मनस्' को ही गिनते हैं। जो पाँच तत्त्व मानते हैं वे पंच इन्द्रिय विषयों ही को गिनते हैं। जो सात तत्त्व मानते हैं वे पंच इन्द्रिय विषय आत्मा व ईश्वर को गिनते हैं। जो छह तत्त्व मानते हैं वे उनमें पंच इन्द्रिय-विषयों और 'पुरुष' का समावेश करते हैं। किन्तु अन्य विद्वान् पृथ्वी, आप, तेज और आत्मा—ये चार तत्त्व मानते हैं। अन्य पाँच इन्द्रिय-विषयों, ग्यारह इन्द्रियों तथा 'पुरुष' को तत्त्व मानते हैं। कुछ विद्वान् 'मनस्' को छोड़कर केवल सोलह तत्त्व मानते हैं। अन्य पाँच इन्द्रिय-विषयों, पाँच ज्ञानेन्द्रियों, 'मनस्', आत्मा

और ईश्वर को स्वीकार करते हैं, तथा इस प्रकार तेरह तत्व मानते हैं। अन्य पाँच इन्द्रिय-विषयो, पाँच ज्ञानेन्द्रियो तथा इन्द्रिय को मिलाकर ग्यारह तत्व मानते हैं। अन्य 'प्रकृति', 'महत्', 'अहकार', पाँच 'तन्मात्राएँ' तथा 'पुरुष'—ये नौ तत्व मानते हैं।

लेख है कि साख्य की उपर्युक्त शाखाओं तथा उनके सामजस्य के हेतु किए प्रयत्नों के सम्बन्ध में 'भागवत' में पाये गये उल्लेख के अतिरिक्त इन सिद्धान्तों के मौलिक ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हो सके हैं जो भागवत के लेखन-काल से बहुत पहले विद्यमान रहे होंगे। जैसा कि स्पष्ट किया जा चुका है, 'भागवत' की सेखर साख्य-मत में ही अभिरुचि है, तथा वह साख्य की विपरीत शाखाओं का एक ही विचार-शाखा के रूप में सामजस्य करने का प्रयत्न करता है। उसकी आगे यह धारणा है कि 'प्रकृति' एवं उसकी अभिव्यक्तियाँ ईश्वर की विविध 'माया' शक्ति की क्रिया से उत्पन्न होती हैं। 'प्रलय' काल में ईश्वर स्वयं से पूर्ण तादात्म्य बनाये रखता है, तथा 'गुण' जो उसकी 'माया' शक्ति की विभिन्न अभिव्यक्तियाँ हैं, साम्यावस्था में रहते हैं—ऐसी अवस्था जिसमें उसकी समस्त शक्तियाँ मानो सुप्त रहती हैं। अपनी अतर्निहित शक्ति के द्वारा वह अपनी सुप्त शक्ति की साम्यावस्था को विक्षुब्ध करता है तथा स्वयं को सृष्टि-रचना—'प्रकृति' व उसके विकास तत्वों की रचना में लगाता है और इस प्रकार उनका अपने वश-रूप 'जीवों' से साहचर्य स्थापित करता है, जो जगत् के द्वैतानुभव से भ्रमित होते हैं, उसका उपभोग करते हैं व उसके लिये पीडित होते हैं और वह उनको वेदों के द्वारा उपदेश देकर उन्हें सम्यक् मार्ग प्रदर्शित करता है।^१ अत्मा अपने अनुभवातीत स्वरूप में विशुद्ध अनुभव है अतएव किसी प्रकार की वस्तुगत आकृति से रहित है एवं उससे पूर्णतः अछूता है। उसकी वस्तुगतता तथा विषय-सामग्री से साहचर्य स्वप्न-सृष्टि की भाँति मिथ्या है, और उन्हें 'माया' से उत्पन्न समझना चाहिये।^२

१ स वै किलाय पुरुष पुरातनो
य एक आसीद् अविशेष आत्मनि
अग्रे गुणैर्म्यो जगद्—आत्मनीश्वरे
निमीलितात्मन् निशि सुप्त-शक्तिपु
म ग्व भूयो निज-वीर्य-चोदित
स्व-जीव-माया प्रकृति मिमृक्षतीम्
अनाम-रूपात्मनि रूप-नामनी
विधिन्ममानोऽनुममार शास्यकृत् ।

—'भागवत' १ १०, २१, २२ ।

२ आत्मा-मायाम् ऋते राजन् परम्यानुभवात्मन
न घटनार्यम्भन्न स्पन्दद्वन्द्व उवाञ्जमा ।

—वही, २ ६ १ ।

‘अनुभव-स्वरूप’ सत्ता के रूप में ‘पुरुष’ का विभेदीकरण किया जाना चाहिए तथा ‘अन्वय-व्यतिरेक’ विधि के द्वारा उसे जाग्रत, स्वप्न एवं सुषुप्ति अवस्थाओं की सामग्री के रूप में पाई जाने वाली चंचल मानसिक अवस्थाओं से भिन्न चीन्हा जाना चाहिये। कारण यह है कि मानसिक अवस्थाओं में समाविष्ट, विविध अंगों की अनुभव-सामग्री में जो मुक्ता-माला में विद्यमान सूत्र के सदृश स्थिर बना रहता है, वह विशुद्ध अनुभव-कर्त्ता है, ‘पुरुष’ है। अतएव ‘पुरुष’ को मानसिक अवस्थाओं की उस सामग्री से भिन्न समझना चाहिये जिसे वह प्रकाशित करता है।^१

मरणोत्तर अवस्था-सम्बन्धी सिद्धान्त

‘भागवत पुराण’ के ३३२ में यह मत प्रदर्शित किया गया है कि जो व्यक्ति यज्ञ का अनुष्ठान करते हैं तथा देवताओं एवं पितरों को भेंट चढाते हैं वे मृत्यु के उपरान्त चन्द्र-लोक में जाते हैं, जहाँ से वे पृथ्वी पर पुन लौट आते हैं, किन्तु जो व्यक्ति अपने कर्त्तव्यों का पालन करते हैं तथा अपने सर्व कर्मों को देवताओं को समर्पित करते हैं, मन एवं हृदय से शुद्ध और सासारिक वस्तुओं से अनासक्त रहते हैं, वे मृत्यु के उपरान्त सूर्य-लोक में जाते हैं और वहाँ से वे जगत् के कारण रूप ‘सार्वभौम तत्व’ में जाकर मिल जाते हैं। परन्तु जो व्यक्ति द्वैत की धारणा से ग्रसित रहते हैं वे सगुण ब्रह्मन् को प्राप्त होते हैं और तत्पश्चात् अपने कर्मानुसार जगत् में पुर्नजन्म लेते हैं। जो व्यक्ति इच्छाओं से पूर्ण साधारण जीवन व्यतीत करते हैं तथा अपने पितरों को भेंट चढाते हैं उन्हें प्रथम तो धूम्रमय दक्षिण-मार्ग से पितरों के लोक में जाना पड़ता है, और फिर वे अपनी सतान की वश-परम्परा में पुन जन्म लेते हैं।

किन्तु ११२२, ३७ में हमें अधिक युक्तिसंगत मत मिलता है। वहाँ यह कहा गया है कि मनुष्यों का ‘मनस्’ उनके कर्मों एवं उनके कारणों से अभिव्याप्त हो जाता है तथा यह मनस् ही एक शरीर से दूसरे शरीर में प्रवेश करता है। ‘आत्मन्’ इस मनस् का अनुसरण करता है। ‘भागवत पुराण’ के सुपरिचित टीकाकार श्रीधर यहाँ

अम या ‘माया’ की परिभाषा यह दी जाती है कि माया वह है जो असत् विषयों को अभिव्यक्त करती है, किन्तु स्वयं अभिव्यक्त नहीं होती।

ऋतेऽर्थं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि

तद् विद्यदात्मनो माया यथाभासो तथा तम । वही, २६३३।

^१ अन्वय-व्यतिरेकेण विवेकेन सतात्मना

सर्ग-स्थान-समाम्नायैर विमृशद्भिरसत्त्वरै

बुधेर जागरण स्वप्न सुषुप्तिरिति वृत्तय

ता यनेवानुमुयन्ते सोऽध्यक्ष पुरुष पर ।

—वही, ७७, २४, २५।

‘मनस्’ का अर्थ ‘लिंग-शरीर’ से लेते हैं और यह मत अपनाते हैं कि ‘आत्मन्’ अहंकार से पीड़ित ‘मनस्’ का अनुसरण करता है। ‘भागवत पुराण’ का आगे यह मत है कि ‘कर्म’ की भवितव्यता के द्वारा मनस् देखी व सुनी गई वस्तुओं का चिंतन करता है तथा क्रमशः उनके सम्बन्ध में अपनी स्मृति को खो बैठता है। अन्य शरीर में प्रविष्ट होता हुआ यह ‘मनस्’ इस प्रकार पूर्व शरीरों के अनुभवों को विस्मृत कर देता है, अतएव मृत्यु की परिभाषा पूर्ण विस्मृति के रूप में दी जा सकती है (मृत्युरत्यत-विस्मृति ११ २२, ३६)। जन्म का अर्थ है नवीन अनुभवों की स्वीकृति। श्रीधर बताते हैं कि पुराने शरीरों के सम्बन्ध में अहंकार की क्रिया के समाप्त होने तथा नवीन शरीर के सम्बन्ध में अहंकार की क्रिया के विस्तरण से जन्म घटित होता है। जैसे व्यक्ति अपने स्वप्नों को स्मरण नहीं कर सकता वैसे ही वह अपने पुराने अनुभवों को विस्मृत कर देता है, तथा यह स्थिति मृत्यु के अनुकूलित हो जाती है। जन्म के समय, सदा अस्तित्व रखने वाला आत्मन् नवीन जन्म ग्रहण करता-सा प्रतीत होता है। आत्मन् का शरीर के माध्यम से स्थापित करके व्यक्ति अपने अनुभवों को आंतरिक एवं बाह्य भागों में विभक्त करता है। वस्तुतः शरीर सतत नष्ट होता रहता है एवं उत्पन्न होता रहता है, किन्तु ऐसे परिवर्तन सूक्ष्म होने के कारण ध्यान में नहीं आते। जिस प्रकार दो क्षणों में एक ही लौ अस्तित्व नहीं रख सकती अथवा दो भिन्न क्षणों में एक ही बहती सरिता विद्यमान नहीं हो सकती, उसी प्रकार शरीर भी दो विभिन्न क्षणों में भिन्न होता है, यद्यपि अपने अज्ञान के कारण हम मान लेते हैं कि एक ही शरीर विविध स्थितियों व अवस्थाओं से गुजरता है। किन्तु यथार्थ में कोई भी ‘कर्म’ के द्वारा न तो जन्म लेता है और न मरता है। यह सब भ्रमों की चित्रावली मात्र है, जैसे अग्नि ताप के रूप में बाहर अस्तित्व रखकर भी लकड़ी के लट्टों के साथ जलती हुई प्रतीत होती है। शरीर की विभिन्न अवस्थाओं के रूप में जन्म, शैशव, यौवन, जरायु व मृत्यु के प्रतिभग्न मनोराज्य मात्र है। वे केवल मूल पुद्गल, ‘प्रकृति’ की अवस्थाएँ हैं जो भ्रम के कारण हमारे जीवन की अवस्थाएँ मान ली जाती हैं। एक व्यक्ति अपने पिता वी मृत्यु तथा अपने पुत्र के जन्म को देखकर शरीरों के विनाश एवं उत्पत्ति की चर्चा कर सकता है, किन्तु कोई यह अनुभव नहीं करता कि अनुभवकर्त्ता स्वयं जन्म एवं मृत्यु का भागी होता है। आत्मन् इस प्रकार शरीर में सर्वथा भिन्न है। दोनों में सम्यक् विभेद स्थापित करने वी अयोग्यता के कारण ही एक व्यक्ति इन्द्रिय विषयों में आसक्त होता है और जन्म-मरण के चक्र में भ्रमण करता हुआ प्रतीत होता है। जिस प्रकार एक मनुष्य किसी दूसरे मनुष्य को नृत्य करते अथवा गाते हुए देखकर उसके कार्यों का अनुसरण करने लगता है, उसी प्रकार ‘पुण्य’ स्वयं की गति न रखते हुए भी गतियों के द्वापार में ‘बुद्धि’ के गुणों का अनुकरण करता हुआ प्रतीत होता है। पुनः जिस प्रकार राई बतने हुए जल में पड़ा के प्रतिविम्बों को देखता है तब वृक्ष स्वयं अनेक प्रतीत होने लगते हैं, उसी प्रकार आत्मन् स्वयं को ‘प्रकृति’ की गतियों में फसा हुआ मानता

है। इसी के फलस्वरूप हमें जगत् के अनुभव तथा जन्म-मरण के चक्रों का अनुभव उपलब्ध होता है, यद्यपि इनमें से वस्तुतः किसी का अस्तित्व नहीं है। अतः हम देखते हैं कि जन्म और मृत्यु के सम्बन्ध में 'भागवत पुराण' सामान्य सांख्य एवं वेदान्त मत से सहमत है। वह निःसन्देह उपनिषदों के साधारण मत को स्वीकार करता है कि मानव मृग के सदृश एक साथ ही अन्य शरीर को ग्रहण किये बिना एक शरीर का त्याग नहीं करता (भागवत पुराण, १० १, ३८-४४), किन्तु वह साथ ही यह मत भी मानता है कि ऐसा जन्म एवं पुनर्जन्म अपने स्वयं के भ्रम अथवा 'माया' के कारण होता है।

मध्व और उनका सम्प्रदाय

मध्व का जीवन

भण्डारकर अपने ग्रन्थ 'Vaisnavism Saivism and Minor Religious Systems' में कहते हैं कि 'महाभारत तात्पर्य-निर्णय' में मध्व ने अपनी जन्म-तिथि 'कलि' ४३०० दी है। इस प्रकार मध्व की जन्म-तिथि सन् १११६ अथवा शक ११२१ होगी। भण्डारकर कहते हैं कि चूँकि कोई तो तिथि देते समय चालू वर्ष का उल्लेख करते हैं और कोई उसके पूर्व के वर्ष का, इसलिये शक ११२१ को शक १११६ माना जा सकता है। किन्तु वर्तमान लेखक 'महाभारत तात्पर्य-निर्णय' के एकमात्र मुद्रित सस्करण में इस तिथि को नहीं ठूठ सका है (शक १८३३ में टी० आर० कृष्णाचार्य द्वारा प्रकाशित सस्करण)। लेकिन भण्डारकर इस समस्या की ओर एक अन्य मार्ग से भी अग्रसर होते हैं। उनका कथन है कि कई मठों में परिरक्षित सूची मध्व की तिथि शक १११६ देती है और चूँकि मध्व ७६ वर्ष तक जीवित रहे थे, अतः उनकी जन्म-तिथि शक १०४० थी। किन्तु भण्डारकर मठ की सूची में दी गई तिथि शक १११६ को मध्व की जन्म तिथि मानते हैं, न कि देहावसान तिथि। वे कहते हैं कि श्रीकूर्म-स्थित कूर्मेश्वर मंदिर में प्राप्त आलेख गजम जिले के एक तालुक में है जहाँ नरहरि-तीर्थ ने एक मंदिर बनवाकर उसमें शक १२०३ में नरसिंह की मूर्ति स्थापित की बताते हैं (Epigraphica India भाग ४, पृ० २६०)। उस शिलालेख में उल्लिखित प्रथम व्यक्ति पुरुषोत्तमतीर्थ है जो अच्युतप्रेक्ष ही है, फिर उनका शिष्य आनन्द तीर्थ है, फिर आनन्द तीर्थ का शिष्य नरहरि तीर्थ है। सम्भवतः नरहरि तीर्थ नरसिंह ही थे जिन्होंने शक १११६ से १२२५ तक उपरोक्त तालुक का शासन किया। उनका उल्लेख शक १२१५ के श्रीकूर्म-स्थित शिलालेखों में आया है, जो सम्राट् के शासन का अठारहवाँ वर्ष बताया जाता है। यह सम्राट् नरसिंह द्वितीय थे जिनकी 'एकावली' में प्रशस्ति की गई थी। अन्य शिलालेखों से प्राप्त नरहरि की तिथि शक ११८६ और १२१२ के बीच में आती है। ये अभिलेख इस परम्परा की पुष्टि करने हैं कि नरहरि-तीर्थ का सक्रिय काल शक ११८६ में १२१५ तक प्रसारित था। उनसे गुरु मध्व का देहावनान शक १११६ में अर्थात् सड़मठ वर्ष पूर्व, नहीं हो सकता था। या भण्डारकर मठ की सूची में उल्लिखित शक १११६ को मध्व की जन्म-तिथि

मानते हैं न कि देहावसान की तिथि । मध्व की यह जन्म तिथि शक-१११६ अथवा सन् ११६७-ग्रियर्मन और कृष्णस्वामी एय्यर द्वारा स्वीकृत की गई है तथा अवतक उस पर कोई आपत्ति नहीं उठाई गई है ।

मध्व के जीवन के सम्बन्ध में कोई प्रामाणिक जानकारी नहीं है । उनके सम्बन्ध में हम जो कुछ जानते हैं उसे मध्व के वास्तविक शिष्य त्रिविक्रम के पुत्र नारायण भट्ट द्वारा रचित 'मध्व-विजय' और 'मणि-मजरी' नामक मध्व के आख्यानात्मक व अर्ध-पौराणिक जीवन-चरित्रों में प्राप्त करना पड़ता है । कुछ जानकारी त्रिविक्रम पंडित के यशोगान से भी प्राप्त की जा सकती है । मध्व शंकर के जन्मजान शत्रु प्रतीत होते हैं । 'मणि-मजरी' में नारायण भट्ट मणिमत नामक एक राक्षस की कपोल-कल्पित की कहानी प्रस्तुत करते हैं । मणिमत किनी विधवा की वरुण-सकर मतान था, अतएव वह शंकर कहा जाता था, शिव में अनुग्रह से वह मौराष्ट्र में 'शान्त्रो' में मिद्धहस्ते हो गया, उसने 'सूर्य-मार्ग' का सिद्धान्त प्रतिपादन किया तथा उसका नीति-अष्ट स्वभाव के व्यक्तियों द्वारा अभिनन्दन किया जाता था । उसने वेदान्त की आड में वस्तुन बौद्ध-दर्शन का प्रतिपादन किया । वह ब्रह्म को सूर्य से एक-रूप मानता था । उसने अपने ब्राह्मण पोषक की पत्नी को छल लिया, तथा वह अपने जादुई चमत्कारों में लोगों का मत-परिवर्तन करता था । जब उसकी मृत्यु हुई तब उसने अपने शिष्यों को वेदान्त के मन्त्र पंडित मत्स्यप्रज्ञ की हत्या करने का आदेश दिया, शंकर के अनुयायी अत्याचारी नाग थे जो मठों को जलाते थे, मवेधियों को मार देने थे, और स्त्रियों व बच्चों की हत्या करते थे । उन्होंने अपने प्रमुख विरोधी प्रजातीर्थ का बलपूर्वक मत-परिवर्तन किया । किन्तु प्रजातीर्थ के शिष्य गुप्त रूप से मन्त्र वेदान्त-मत के समर्थक बने रहे, और उन्होंने अपने एक शिष्य को वैदिक शास्त्रों में पूर्ण पंडित बना दिया । मध्व के गुरु अच्युतप्रेक्ष शंकर के समकालीन मन्त्र वैदिक गुप्त मत्स्यप्रज्ञ की शिष्य-परम्परा में उत्पन्न ऐसे ही यथार्थ गुरु के शिष्य थे ।

मध्व वायु के अवतार थे । उनके अवतार का उद्देश्य था शंकर के बूढ़े मिद्धान्तों को नष्ट करना, क्योंकि वे मिद्धान्त लोकायतों, जैनों एवं पाशुपतों के मिद्धान्तों में अधिक समानता रखते थे, तथा उनसे भी अधिक वेदों व हानिवाक्य थे ।

मध्व लज्जगंघ नट्ट के पुत्र थे जो शंकर ने लगभग ८० मीन पश्चिम में स्थित

चाहिये कि हैदराबाद के दक्षिण से लगाकर मंगलोर तक, अर्थात्, सम्पूर्ण उत्तरी व दक्षिणी कनारा, वीर-शैव-मत का भी सबसे महत्वपूर्ण केन्द्र माना जा सकता है—वीर-शैव-मत का निरूपण वर्तमान कृति के पाचवें खण्ड में किया जायगा। रजतपीठ ग्राम जहाँ मध्व ने जन्म लिया था सम्भवतः आधुनिक कल्याणपुर ही था। वे अच्युतप्रेक्ष के शिष्य थे, और दीक्षा के समय उन्हें पूर्णप्रज्ञ नाम प्राप्त हुआ तथा तत्पश्चात् आनन्द-तीर्थ नाम मिला, वे इन दोनों नामों से प्रसिद्ध हैं। पहले तो उन्होंने शंकर के मत का अध्ययन किया किन्तु शीघ्र ही अपना स्वयं का विचार-तन्त्र विकसित किया जो शंकर के मत का स्पष्ट विरोधी था। उन्होंने अपने पूर्व के आचार्यों द्वारा लिखित इक्कीस 'भाष्यों' का खंडन किया, और नारायण भट्ट की 'मध्व विजय' के टीकाकार छलारि-नृसिंहाचार्य के शिष्य शेष 'ब्रह्मसूत्र' के इन टीकाकारों के नाम निम्नलिखित बताते हैं, भारती-विजय, सविदानन्द, ब्रह्मघोष, शतानन्द, वाग्भट्ट, विजय, रुद्रभट्ट, वामन, माधवप्रकाश, रामानुज, भट्टप्रपन्न, द्रविड, ब्रह्मदत्त, भास्कर, पिशाच, वृत्तिकार, विजयभट्ट, विष्णु-क्रान्त, वादीन्द्र, माधवदेशक, शंकर। रजतपीठपुर तक में उन्होंने एक बार अपने गुरु अच्युतप्रेक्ष से मिलने के हेतु आये हुए शंकर-मत के एक महान् पंडित को हराया। फिर वे अच्युतप्रेक्ष के साथ दक्षिण में गये और विष्णु-मंगल नगर में पहुँचे।¹ यहाँ से वे दक्षिण दिशा को गये और अनन्तपुर (आधुनिक त्रिवेन्द्रम) पहुँचे। यहाँ उनका शृंगेरि मठ के शंकरानुयायियों से लम्बा शास्त्रार्थ हुआ। वहाँ से वे धनुष्कोटि एवं रामेश्वरम् गये, तथा विष्णु की उपासना की। उन्होंने राह में कई विरोधियों को परास्त किया तथा रामेश्वरम् में चार माह तक रहे, तत्पश्चात् उद्विग्न लौट आये। इस प्रकार दक्षिण में स्वयं को नवीन मत के नेता के रूप में स्थापित करके मध्व ने उत्तरी भारत का पर्यटन प्रारम्भ किया, और गंगा को पार करके हरिद्वार गये, तथा वहाँ से बदरिका गए, जहाँ उनकी व्याम से भेंट हुई। व्यास ने उन्हें शंकर ने मिथ्या 'भाष्य' के खण्डनार्थ 'ब्रह्मसूत्र' पर एक भाष्य लिखने का आदेश दिया। फिर वे राह में कई शंकरानुयायियों जैसे, गोदावरी के तीर पर निवास करने वाले रामा भट्ट व अन्य लोगों का मत परिवर्तन करते हुए उद्विग्न लौट आए।² अन्त में उन्होंने अच्युतप्रेक्ष को अपने मित्रान्तों के पक्ष में परिवर्तित कर लिया। 'मध्व-विजय' के ग्रन्थों और तन्त्रों के अन्तर्गत हम शृंगेरि मठ के अध्यक्ष भद्रतीर्थ द्वारा मध्व के उपासकों की कृतानी पढ़ते हैं, जिसमें मध्व द्वारा प्रेरित नवीन मत की प्रगति में रोड़े धड़ाने या भयानक प्रयत्न किया तथा मध्व के श्रद्धांतक को चुरा लिया। किन्तु जो शृंगेरि के स्थानीय राजकुमार की मध्यस्थता के द्वारा उनको लौटा दिया गए, इस प्रकार प्रस्तावित हुआ, और 'शृंगेरि-मजरी' व 'मध्व-विजय' के लेखक नारायण भट्ट

के पिता विविरम पंडित तथा अन्य कई महत्त्वपूर्ण व्यक्ति मध्व मत के पक्ष में परिवर्तित हो गए। जीवन के अन्तिम वर्षों में मध्व ने पुनः उत्तर की तीर्थयात्रा की और वहाँ वे व्यास से फिर मिले बताते हैं, और अभी तक उन्हीं के साथ उठरे हुए बताते हैं। वे उन्नीसवीं वर्ष तक जीवित रहे बताते हैं और सम्भवतः वर्ष ११६८ अथवा सन् १२७६ में पणनोद्वानी हुए। वे पूर्णप्राज्ञ, आनन्द-तीर्थ, नन्दीतीर्थ व वामुदेव आदि कई नामों से विख्यात थे।^१

मध्व-दर्शन का निम्नलिखित निरूपण सन् १८३० में लिखा गया था, अनएव वर्तमान लेखक को कुछ समय पूर्व प्रकाशित श्री नर्मदा की उत्तम कृति में हुक्की लगाने का अवसर नहीं मिल सका, क्योंकि उन समय वर्तमान कृति मुद्रण के लिए तैयार थी। पद्मानाभनुर के 'मध्व-मिहान्त-मार्ग' में मध्व के मिहान्तों का मक्षिप्त निरूपण किया गया है। मध्व ने मैनीस ग्रन्थ लिखे। उनकी गणना नीचे की गई है।^२

^१ मध्व पर अंग्रेजी में कुछ ग्रन्थ प्रकाशित हुए हैं। सबसे पूर्व का विवरण 'Account of the Madhya Gooroo' में मिलता है जिसे मेजर मैकेजी ने ७४ अगस्त १८०० में लिखा और जो 'Asiatic Annual Register' के सन् १८०४ (लंदन, १८०६) के अंक में पृ० ३३ पर 'Character' शीर्षक के अन्तर्गत छपा, एच० एच० विल्सन का लेख 'Sketch of the religious seats of the Hindus' जो 'Asiatic Researches' लंदन, १८६१ के बण्ड २५ व २६ के पृ० १३६ में फिर छपा गया, इप्पल्लुवानी एयर का 'Sri Madhya and Madhyasim' पत्रान, आर० जी० भण्डारकर का 'Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems' बण्ड २०, 'Dharmar' बन्दई, १८८४, जी० वैन्कोवर राव का 'A sketch of the History of the Madhya Acharyas' जो 'Indian Antiquary' के बण्ड (१८१४) में छपना प्रारम्भ होता है, तथा सी० एम० पद्मनाभचार्य का 'Life of Madhvacarya' एच० मुन्नाराव के पान श्री मध्वाचार्य के 'ब्रह्मसूत्र' भाष्य का सम्पूर्ण अनुवाद है, तथा श्री मध्वाचार्य के 'भाष्य' के अनुसार टीका के महति 'भगवद्गीता' का अंग्रेजी अनुवाद है। इन 'भगवद्गीता' के प्राक्कथन में परम्परागत दृष्टि में मध्व का जीवन-वृत्तान्त दिया गया है। पी० रामचन्द्र रूप का 'The Brahma Sutras' भी है जिसमें श्री मध्वाचार्य के भाष्य का अग्रगण्य अनुवाद किया गया है (लन्डन, इम्पेक्कोनन् १९००), जी० ए० ग्रिगर्सन का मध्व पर 'Encyclopaedia of Religion and Ethics' बण्ड ८ में बहुत विचित्र लेख है, श्री नागनाथ शर्मा ने मध्व-दर्शन पर हाल ही में एक गम्भीर लेख प्रकाशित किया है।

^२ दे०-हेमचन्द्र दाँत नामर्नेप का 'Philosophie des Vishnu Glauben', पृ० १३।

(१) 'ऋग्भाष्य' जो ऋग्वेद के अ० ११-४० पर टीका है, (२) 'क्रम-निर्णय' जो 'ऐतरेय ब्राह्मण' अ० ४, १-४ 'ऐतरेय-आरण्यक' अ० ४१ तथा उनमें उद्धृत वैदिक ऋचाओं के सम्यक् उच्चारण एवं क्रम के सम्बन्ध में विवेचन करता है, (३) 'ऐतरेय उपनिषद् भाष्य,' (६) 'तैत्तिरीय उपनिषद्-भाष्य,' (७) 'ईशावास्य-उपनिषद्-भाष्य,' (८) 'काठक-उपनिषद्-भाष्य,' (९) 'मुण्डक-उपनिषद्-भाष्य,' (१०) 'मांडूक्य-उपनिषद्-भाष्य,' (११) 'प्रश्नोपनिषद् भाष्य,' (१२) 'कनोपनिषद् भाष्य,' (१३) 'महाभारत-तात्पर्य-निर्णय,' (१४) 'भगवद् गीता भाष्य,' (१५) 'भगवद्गीता-तात्पर्य-निर्णय,' (१६) 'मागवत्-तात्पर्य-निर्णय,' (१७) 'ब्रह्म सूत्र-भाष्य,' (१८) 'ब्रह्म सूत्रनुभाष्य,' (१९) 'ब्रह्म-सूत्रानुव्याख्यान,' (२०) 'ब्रह्मसूत्रानुव्याख्यान-निर्णय,' (२१) 'प्रमाण-लक्षण,' (२२) 'कथा-लक्षण,' (२३) 'उपाधि-खण्डन,' (२४) 'मायावाद खण्ड,' (२५) 'प्रपञ्च मिथ्यातानुमान-खण्डन,' (२६) 'तत्त्वोद्घोत,' (२७) 'तत्त्व-विवेक,' (२८) 'तत्त्व-संस्थान,' (२९) 'विष्णु-तत्त्व-निर्णय,' (३०) 'तत्र-सार-संग्रह,' (३१) 'कृष्णामृत-महार्णव,' (३२) 'यति-प्रणव कल्प,' (३३) 'सदाचार-स्मृति,' (३४) 'जयन्ती-निर्णय,' अथवा 'जयन्ती कल्प,' (३५) 'यमक-भारत,' (३६) 'नृसिंह-नख-स्तोत्र,' (३७) 'द्वादश-स्तोत्र' ।

जयतीर्थ के 'ग्रन्थ-मालिका-स्तोत्र' में 'ब्रह्म-सूत्रानु-व्याख्यान-निर्णय' के स्थान पर 'संन्यास पद्धति' दिया गया है । आक्रेट के 'The Catalogus Catalogorum' में आर० जी० भण्डारकर द्वारा की गई सन् १८८२-८३ में बम्बई प्रदेश में संस्कृत पाण्डुलिपियों की खोज के विवरण का उल्लेख आया है, तथा उसमें कई अन्य ग्रन्थों की गणना की गई है जो 'ग्रन्थ-मालिका-स्तोत्र' में नहीं गिनाये गये हैं । वे निम्नलिखित हैं—

'आत्मज्ञान-प्रदेश-टीका,' 'आत्मोपदेश टीका,' 'आर्य-स्तोत्र,' 'उपदेश-सहस्र-टीका,' 'उपनिषद्-प्रस्थान,' 'ऐतरोपनिषद्-भाष्य-टिप्पणी,' 'काठकोपनिषद्-भाष्य-टिप्पणी,' 'कनोपनिषद्-भाष्य-टिप्पणी,' 'कौपीयक्युपनिषद् भाष्य-टिप्पणी,' 'खपुष्प-टीका,' 'गुरु स्तुति,' 'गोविन्द-भाष्य-पीठक,' 'गोविन्दाष्टक-टीका,' 'गोहपादीय-भाष्य-टीका,' 'ध्याद्योपनिषद्-भाष्य-टिप्पणी,' 'तैत्तिरीयोपनिषद्-भाष्य-भाष्य-टिप्पणी,' 'तैत्तिरीय-श्रुति-वातिक टीका,' 'त्रिपुटी-प्रकरण-टीका,' 'नारायणोपनिषद् भाष्य-टिप्पणी,' 'न्याय-विवरण,' 'पञ्चीकरण-प्रक्रिया-विवरण,' 'प्रश्नोपनिषद्-भाष्य-टिप्पणी,' 'श्वशरण्या-वातिक-टीका,' 'बृहज्जाबानोपनिषद्-भाष्य,' 'बृहदारण्यक भाष्य-टिप्पणी,' 'ब्रह्मसूत्र भाष्य टीका,' 'ब्रह्मसूत्र-भाष्य निर्णय,' 'ब्रह्मा-नन्द,' 'भक्ति रमायन,' 'भगवद्-गीता प्रख्या,' 'भगवद्गीता भाष्य-विवेचन,' 'माण्डूक्योपनिषद्-भाष्य-टिप्पणी,' 'मित्र-भाषिणी,' 'रामोत्तर-नापनीय-भाष्य,' 'वाक्य-मुधा-टीका' 'विष्णु-सहस्रनाम-भाष्य,' 'विद्वान् भाषिणी,' 'शबर-प्रज्ञय,' 'शबर-चार्य-प्रवचन-कथा,' 'शतश्लोक टीका,' 'महिषोपनिषद्-भाष्य,' 'महिषोपनिषद्-भाष्य-टिप्पणी,' 'पट्-तत्त्व,' 'मदाचार-स्तुति-स्तोत्र,' 'गुप्ति-प्रमाण' 'स्मृति मार्ग-समुच्चय,' 'संन्या-निर्णय-टीका,' 'हरिमोहस्तोत्र-टीका ।

मध्व गुरुओं की उत्तराधिकार-सूची

भण्डारकर सन् १८८२-३ में संस्कृत पाण्डुलिपियों की खोज में गुरुओं की मरण-तिथियों सहित उनके नाम देते हैं। इस प्रकार आनन्द तीर्थ या मध्व के उत्तराधिकारी शक ११२६ में पद्मनाम तीर्थ बने, तथा पद्मनाम तीर्थ के पश्चात् शक ११३५ में नरहरि तीर्थ बने, माध्व तीर्थ ११५२, अक्षोम्य तीर्थ ११६६, जय तीर्थ ११६०, विद्याधिराज तीर्थ १२५४, कवीन्द्र तीर्थ १२६१, काशीश तीर्थ १२६५, रामचन्द्र तीर्थ १२६८, विद्यानिधि तीर्थ १३०६, रघुनाथ तीर्थ १३६४, रघुवर्य तीर्थ १४१६, रघूत्तम तीर्थ १४५७, वेदव्यास तीर्थ १४८१, विद्याधीश तीर्थ १४६३, वेदनिधि तीर्थ १४६७, सत्यव्रत तीर्थ १५६०, सत्यनिधि तीर्थ १५८२, सत्यनाथ तीर्थ १५६५, सत्याभिवन तीर्थ १६२८, सत्यपूर्ण तीर्थ १६४८, सत्यविजय तीर्थ १६६१, सत्यबोध तीर्थ १७०५, सत्यसन्निधान तीर्थ १७१६, सत्यवर तीर्थ १७१६, सत्यधाम तीर्थ १७५२, सत्यसार तीर्थ १७६३, सत्यपरायण तीर्थ १७८५, सत्यकाम तीर्थ १७६३, सत्येष्टि तीर्थ १७६४, सत्यप्रियपरायण तीर्थ १८०१, सत्यवित् तीर्थ १८८२ में जब 'Search for Sanskrit Mss' (संस्कृत पाण्डुलिपियों की खोज) ग्रन्थ लिखा जा रहा था, जीवित थे। इस प्रकार मध्व (शक ११६८) से लेकर सत्यवित् तीर्थ (जो शक १८०४ अथवा सन् १८८२ में जीवित थे) तक पैंतीस गुरुओं की सूची हमारे सम्मुख उपस्थित है। यह सूची बेलगाँव और पूना में प्राप्त दो सूचियों के अनुसार बनाई गई थी। यह सूची बलदेव द्वारा रचित 'ब्रह्मसूत्र' भाष्य के प्राक्कथन में दी गई सूची से भिन्न है। बलदेव निम्नलिखित सूची में देते हैं

मध्व, पद्मनाम, नृहरि, माध्व, अक्षोम्य, जयतीर्थ, ज्ञानसिंह, दयानिधि, विद्यानिधि, राजेन्द्र, जयधर्म, पुरुषोत्तमतीर्थ, ब्रह्माण्डतीर्थ, व्यासतीर्थ, लक्ष्मीपति, माधवेन्द्र, ईश्वर। ईश्वर चैतन्य के गुरु थे। हम देखते हैं कि बलदेव द्वारा दी गई सूची जयतीर्थ तक सही है, लेकिन जयतीर्थ के पश्चात् बलदेव द्वारा दी गई सूची बेलगाँव एवं पूना के मध्व-मठों से प्राप्त दो सूचियों से पूर्णतः असंगत है। इन परिस्थितियों में हम बलदेव द्वारा दी गई गुरुओं की सूची को स्वीकार करने में असमर्थ हैं—उसमें कई अन्य असंगतियाँ भी हैं जिनके विस्तार में जाने की यहाँ कोई आवश्यकता नहीं है।

मध्व की महत्वपूर्ण कृतियों

'महाभारत-तात्पर्य-निर्णय' • मध्व की यह रचना बत्तीस अध्यायों की है तथा छन्दबद्ध है। प्रथम अध्याय में मध्व अपने मत के अति संक्षिप्त सारांश से प्रारम्भ होते हैं। उसमें उनका कथन है कि चार वेद, 'पंचरात्र', 'महाभारत', 'मौलिक रामायण' व 'ब्रह्मसूत्र' ही केवल प्रामाणिक श्रुति मूल-पाठ हैं, तथा जो कुछ भी उनके विरोध में

है वह असत्य माना जाना चाहिये । 'वैष्णव पुराण' मुख्यत 'पंचरात्र' के स्पष्टीकरण मात्र होने के कारण सत्य शास्त्र माने जाने चाहिये । मनु तथा अन्य लोगो द्वारा रचित 'स्मृति'—साहित्य उसी सीमा तक सत्य है जहाँ तक वह वेदो, 'महाभारत' 'पंचरात्र' तथा 'विष्णु पुराण' के उपदेशो के विरोध में न हो ।^१ बौद्ध दर्शन जैसे अन्य शास्त्र विष्णु ने असुरो को भ्रान्ति में डालने के हेतु से रचे, तथा शिव ने भी विष्णु के आदेश से 'शैव शास्त्र' की रचना इसी हेतु से की । वे सब शास्त्र जो इस जीवन में अथवा मुक्ति के समय आत्मन् और ब्रह्मन् के तादात्म्य का कथन करते हैं असत्य है । विष्णु ही सच्चे भगवान हैं । जगत् का प्रवाह यथार्थ है, और वह जीव एव ईश्वर, जीव एव जीव, जड एव ईश्वर, जड एव जड, तथा जड एव जीव के पंचभेदो से समन्वित है ।^२ केवल देवता गण और श्रेष्ठ मानव ज्ञान एव ईश्वरानुग्रह के द्वारा मोक्ष की प्राप्ति कर सकते हैं, साधारण मानव जन्म एव पुनर्जन्म के चक्र में भटकते रहते हैं, और निकृष्ट लोग नर्क से अभिशापित होते हैं । दानवो को तथा नित्य मुक्त जीवों को जन्म एव पुनर्जन्म के चक्र में आवागमन नहीं करना पड़ता । दानव किसी भी परिस्थिति में मोक्ष की प्राप्ति नहीं कर सकते । अतः शाश्वत अभिशाप का सिद्धान्त केवल मध्व ने ही प्रतिपादित किया है, अन्य किसी भारतीय दर्शन-तन्त्र से नहीं । मानव जब ईश्वर को सर्व शुभ गुणो से सम्पन्न तथा आनन्दमय एव सर्वज्ञ मानकर उसकी उपासना करता है तब वह मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है । मोक्ष की अवस्था में भी जीवों में परस्पर व्यक्तिगत भेद विद्यमान रहते हैं तथा ईश्वर की पूर्ण एव निष्काम भक्ति ही मुक्ति का एकमात्र साधन है । 'भक्ति' के द्वारा ही मोक्ष सम्भव है, मुक्त जीव भी भक्ति के द्वारा सुख के चिरन्तन प्रवाह का उपभोग करते हैं, भक्ति को यहाँ

^१ ऋग-आदयश्चत्वार पंचरात्र च भारत

मून-गमायण ब्रह्म-सूत्रम् मान स्वत स्मृतम् ।

—महाभारत-तात्पर्य-निर्णय, १ ३० ।

अविरुद्ध तु यत् तु अम्य प्रमाण तच्च नान्यथा
एतद्-विरुद्ध यत् तु स्यान् न तन् मान कथचन
द्वैतानि पुराणानि पाचरात्रात्मकत्वन

प्रमाणान्येभ्यम् मान्याद्या स्मृतयोप्यनुकूलत ।

—वही, १ ३१-३२ ।

^२ जगत् प्रवाह मत्स्योऽय पंच-भेद-समन्वित
जीवोऽयोर निना तैव जीव-भेद परस्परम्
जोऽयोर उद्धाना च जड-जीव-विदा तथा
यदा भेदा द्वे ताना मर्त्याम्यानु नित्यश
मुक्ताना च न हिन्यते ताग्नम्य च मर्त्या ।

—उही, अ० १ ६६-७१ ।

यह परिभाषा दी गई है कि वह उपासना के विषय की महानता की पूर्ण चेतना से युक्त भावना है,^१ तथा उसे मार्बभौम समाधान माना जाता है। समस्त धार्मिक कर्तव्यों का पालन भी एक व्यक्ति को नर्क से नहीं बचा सकता, किन्तु 'भक्ति' एक मनुष्य को निकृष्ट पाप करने पर भी बचा सकती है। 'भक्ति' के बिना श्रेष्ठ धार्मिक कृत्य भी पाप में परिणत हो जाते हैं, किन्तु भक्ति से निकृष्ट पाप भी एक मनुष्य को प्रभावित नहीं करते। ईश्वर केवल 'भक्ति' से प्रसन्न होता है किसी अन्य बात से नहीं, तथा केवल वही मोक्ष प्रदान कर सकता है।

द्वितीय अध्याय में मध्व कहते हैं कि 'महाभारत-तात्पर्य-निर्णय' में उन्होंने 'महाभारत' के मुख्य उपदेशों का सारांश देने का प्रयत्न किया है, और 'महाभारत' का मूल-पाठ उनके समय में सर्वथा दूषित हो गया है, तथा 'महाभारत' स्वयं में तो कठिन है ही, लेकिन इन दूषित मूल-पाठों के कारण उसके मूल तक पहुँचना और भी अधिक कठिन हो गया है। उनका आगे कथन है कि सही मूलपाठ को प्राप्त करने के लिए उन्होंने 'महाभारत' के मूल-पाठ कई देशों से उपलब्ध किये, तथा इन विभिन्न मूलपाठों की तुलना करके ही उन्होंने ग्रन्थ शास्त्रों एवं वेदों के उपदेशों के अनुरूप 'महाभारत' के प्रमुख उपदेशों का निरूपण करने का प्रयत्न किया है।^२ मध्व के अनुसार 'महाभारत' एक ग्रन्थोक्ति है जिसमें शुभ और अशुभ का संघर्ष बताया गया है, शुभ का प्रतिनिधित्व पाण्डव करते हैं, तथा अशुभ का प्रतिनिधित्व धृतराष्ट्र के पुत्र करते हैं। मध्व 'महाभारत' में दी गई कथा के क्रम का अनुसरण नहीं करते, वे कई सयोगात्मक कथानकों को छोड़ देते हैं, तथा 'पुराणों' एवं 'रामायण' से चुने हुए कथानकों को कथा में जोड़ देते हैं। इस प्रकार वे 'रामायण' के सारांश तथा 'भागवत पुराण' में दी गई कृष्ण की कथा को 'महाभारत' का अंग मानकर प्रस्तुत करते हैं। सामान्य कथा के निरूपण में भी वे भीम एवं अर्जुन की अति-श्रेष्ठता पर बल देते हैं।

मध्य की इस कृति पर कई टीकाएँ की गई हैं, अर्थात् जनार्दन भट्ट द्वारा लिखी गई 'पदार्थ-दीपिका', वरदराज द्वारा लिखित 'महा-सुबोधिनी' अथवा 'प्रकाश', वादिराज स्वामी की टीका, विठ्ठलाचार्य सूनु की टीका, व्यास तीर्थ की टीका, सत्यामिनव यति द्वारा लिखित 'दुर्घटार्थ-प्रकाशिका', 'महाभारत-तात्पर्य-निर्णय व्याख्या' (जिसे 'पदार्थ-

^१ भक्त्यर्थान्यविलान्येव भक्तिर् मोक्षाय केवला
मुक्तानाम् अपि भक्तिर् हि नित्यानन्द-स्वरूपिणी
ज्ञान-पूर्व-पर-स्नेहो नित्ये भक्तिर् इतीर्यते ।

—महाभारत-तात्पर्य-निर्णय, १, १०६-७।

^२ शास्त्रान्तर्गणि सजानन् वेदाश्चास्य प्रसादत
देजेदेजे तथा ग्रन्थान् दृष्ट्वा चैव पृथग्विधान् ।

—वही, अध्याय २७।

यह परिभाषा दी गई है कि वह उपासना के विषय की महानता की पूर्ण चेतना से युक्त भावना है,^१ तथा उसे सार्वभौम समाधान माना जाता है। समस्त धार्मिक कर्त्तव्यों का पालन भी एक व्यक्ति को नर्क से नहीं बचा सकता, किन्तु 'भक्ति' एक मनुष्य को निकृष्ट पाप करने पर भी बचा सकती है। 'भक्ति' के बिना श्रेष्ठ धार्मिक कृत्य भी पाप में परिणत हो जाते हैं, किन्तु भक्ति से निकृष्ट पाप भी एक मनुष्य को प्रभावित नहीं करते। ईश्वर केवल 'भक्ति' से प्रसन्न होता है किसी अन्य बात से नहीं, तथा केवल वही मोक्ष प्रदान कर सकता है।

द्वितीय अध्याय में मध्व कहते हैं कि 'महाभारत-तात्पर्य-निर्णय' में उन्होंने 'महाभारत' के मुख्य उपदेशों का सारांश देने का प्रयत्न किया है, और 'महाभारत' का मूल-पाठ उनके समय में सर्वथा दूषित हो गया है, तथा 'महाभारत' स्वयं में तो कठिन है ही, लेकिन इन दूषित मूल-पाठों के कारण उसके मूल तक पहुँचना और भी अधिक कठिन हो गया है। उनका आगे कथन है कि सही मूलपाठ को प्राप्त करने के लिए उन्होंने 'महाभारत' के मूल-पाठ कई देशों से उपलब्ध किये, तथा इन विभिन्न मूलपाठों की तुलना करके ही उन्होंने अन्य शास्त्रों एवं वेदों के उपदेशों के अनुरूप 'महाभारत' के प्रमुख उपदेशों का निरूपण करने का प्रयत्न किया है।^१ मध्व के अनुसार 'महाभारत' एक अन्योक्ति है जिसमें शुभ और अशुभ का संघर्ष बताया गया है, शुभ का प्रतिनिधित्व पाण्डव करते हैं, तथा अशुभ का प्रतिनिधित्व धृतराष्ट्र के पुत्र करते हैं। मध्व 'महाभारत' में दी गई कथा के क्रम का अनुसरण नहीं करते, वे कई संयोगात्मक कथानकों को छोड़ देते हैं, तथा 'पुराणों' एवं 'रामायण' से चुने हुए कथानकों को कथा में जोड़ देते हैं। इस प्रकार वे 'रामायण' के सारांश तथा 'भागवत पुराण' में दी गई कृष्ण की कथा को 'महाभारत' का अंग मानकर प्रस्तुत करते हैं। सामान्य कथा के निरूपण में भी वे भीम एवं अर्जुन की अति-श्रेष्ठता पर बल देते हैं।

मध्य की इस कृति पर कई टीकाएँ की गई हैं, अर्थात् जनार्दन भट्ट द्वारा लिखी गई 'पदार्थ-दीपिका', वरदराज द्वारा लिखित 'महा-सुबोधिनी' अथवा 'प्रकाश', वादिराज स्वामी की टीका, विठ्ठाचार्य सूनू की टीका, व्यास तीर्थ की टीका, सत्यामिनव यति द्वारा लिखित 'दुर्धटार्थ-प्रकाशिका', 'महाभारत-तात्पर्य-निर्णय व्याख्या' (जिसे 'पदार्थ-

^१ भक्त्यर्थान्यखिलान्येव भक्तिर् मोक्षाया केवला
मुक्तानाम् अपि भक्तिर् हि नित्यानन्द-स्व-रूपिणी
ज्ञान-पूर्व-पर-स्नेहो नित्ये भक्तिर् इतीयेते ।^१

—महाभारत-तात्पर्य-निर्णय, १, १०६-७।

^२ शास्त्रान्तराणि सजानन् वेदाङ्गास्य प्रसादत
देशेदेशे तथा ग्रन्थान् दृष्ट्वा चैव पृथग्विधान् ।

—वही, अध्याय २७।

विवादास्पद महत्वपूर्ण समस्याओं की विवेचना करते हैं। इस प्रकार कुमारिल का अनुसरण करते हुए वे कहते हैं कि 'शास्त्र' 'अपरिज्ञेय' (अनुभवातीत उद्गम के) होने के कारण पूर्णतः सत्य है। 'कर्मों' के अनुष्ठान के सम्बन्ध में उनका कथन है कि 'कर्म' फल की इच्छा किये बिना इसलिए करते हैं कि 'शास्त्र' ऐसा करने का आदेश देते हैं। केवल अधिकाधिक ज्ञान और बढ़ती हुई 'भक्ति' की इच्छाएँ ही ऐसी इच्छाएँ हैं जिनका परित्याग नहीं करना चाहिये, यदि 'कर्मों' से किसी फल की उत्पत्ति न हो तो भी कम से कम उनसे ईश्वर को सतोष होगा क्योंकि 'शास्त्रों' के आदेशों का पालन करके व्यक्ति ने ईश्वर के आदेशों का पालन किया है। वे शंकर के श्रद्धातमस का भी खण्डन करते हैं तथा कहते हैं कि यदि ईश्वर मानव में प्रतिबिम्बित हो तो इस आधार पर प्रतिबिम्ब को मूल ईश्वर से एक रूप नहीं माना जा सकता। तथाकथित 'उपाधि' के कारण ब्रह्मान् और जीव में भेद बना रहता है। यह कहना भी सही नहीं है कि जिस प्रकार जल का जल में मिश्रण हो जाता है उसी प्रकार मोक्ष के समय जीव का ईश्वर में लय हो जाता है, क्योंकि जब जल का जल में मिश्रण होता है तब भेद उत्पन्न हो जाता है—इसी भेद के द्वारा हम जल के अधिक संचयन की व्याख्या कर सकते हैं। अतः मोक्ष की अवस्था में जीव केवल ईश्वर के निकट आ जाता है, किन्तु कभी अपने व्यक्तित्व को नहीं खोता। 'मोक्ष' की अवस्था सबसे वाछनीय अवस्था है क्योंकि उसमें व्यक्ति समस्त शोक-पूर्ण अनुभवों से मुक्त हो जाता है, तथा उसमें कोई इच्छा शेष नहीं रहती। मोक्ष की अवस्था विभिन्न जीवों के व्यक्तित्व के अनुसार भिन्न-भिन्न होती है। मोक्ष की अवस्था में सामान्य तत्त्व यह है कि किसी भी मुक्त व्यक्ति को कोई दुःखमय अनुभव नहीं भोगना पड़ता। मध्व यह सिद्ध करने के लिये भी बहुत परिश्रम करते हैं कि 'नारायण' अथवा 'विष्णु' महान्तम या उच्चतम ईश्वर है। तीसरे अध्याय का निरूपण करते हुए वे कहते हैं कि इस अनादि जगत् में एक कर्म भी अनेक जन्मों को उत्पन्न कर सकता है, तथा 'कर्मों' का संचित भण्डार किसी व्यक्ति को कभी भी अपने पूर्ण फल प्रदान नहीं कर पाता, अतः यदि कोई व्यक्ति 'धर्म' करे तो भी अपने पूर्व 'कर्मों' के कारण माग्य में लिखे फलों से नहीं बच सकता, फलस्वरूप 'कर्म' के परित्याग से कोई लाभ नहीं हो सकता। हेतु अथवा इच्छा से रहित 'कर्म' ही ज्ञान से सम्बन्ध स्थापित करता है, तथा मोक्ष की ओर ले जाता है, अतः 'कर्म' के न करने मात्र से भी मोक्ष प्राप्त नहीं हो सकता। मध्व इस धारणा का खण्डन करते हैं कि तीर्थ-स्थानों में मरने से मोक्ष की प्राप्ति की जा सकती है, क्योंकि यह तो ब्रह्म-ज्ञान द्वारा ही सम्भव हो सकता है। एक व्यक्ति को अपने 'संस्कारों' के बल से 'कर्म' करने पड़ते हैं। अतः अधिक विस्तार से यह बताना आवश्यक नहीं है कि इस ढंग से मध्व 'गीता' की व्याख्या अपने मत की पुष्टि के लिये करते हैं और वे प्रायः यह प्रदर्शित करने का भी प्रयत्न करते हैं कि उनके द्वारा प्रतिपादित मत अन्य 'पुराणों' एवं उपनिषदों के उपदेशों के अनुरूप हैं। मध्व की 'गीता' की व्याख्या पर अनेक

रचनाएँ हैं, राघवेन्द्र की 'गीतार्थ-संग्रह' राघवेन्द्र यति की 'गीता-विवृति' विद्याधिराज मट्टोपाध्याय की 'गीता-विवृति,' तथा जयतीर्थ की 'प्रमेय-दीपिका' जिस पर 'भाव-प्रकाश' नामक एक अन्य टीका है। मध्व ने 'ब्रह्मसूत्र' पर 'ब्रह्मसूत्र-भाष्य' नामक एक अन्य टीका लिखी। यह लगभग २५०० ग्रन्थों की एक छोटी रचना है, तथा टीका सक्षिप्त एवं सकेतात्मक है।^१ उन्होंने 'अनुभाष्य' नामक एक अन्य रचना भी लिखी जो 'ब्रह्मसूत्र' के प्रमुख विषयों एवं अभिप्राय का सक्षिप्त सारांश है। इस पर भी जयतीर्थ, अनन्त मट्ट, चलारि-नृसिंह, राघवेन्द्रतीर्थ और शेषाचार्य ने टीकाएँ लिखी हैं। आनन्दतीर्थ के 'ब्रह्मसूत्र-भाष्य' पर 'तत्त्व प्रकाशिका' नामक जयतीर्थ द्वारा लिखी गई एक टीका है। इस पर भी अनेक टीकाएँ हैं। रघूत्तम यति की 'तात्पर्य-प्रकाशिका-भाव-बोध' व 'तात्पर्य-प्रकाशिका गत-न्याय-विवरण,' राघवेन्द्र यति की 'भाव-दीपिका,' व्यासतीर्थ की 'तात्पर्य-चन्द्रिका' जिस पर टीकाएँ हुई, अर्थात् केशव यति की 'तात्पर्य-चन्द्रिका-प्रकाश,' तिममनाचार्य (अथवा तिममपुर-रघुनाथाचार्य) की 'तात्पर्य-चन्द्रिका-न्याय-विवरण,' और 'तात्पर्य-चन्द्रिकोदाहरण-न्याय-विवरण'। इसके अतिरिक्त 'तत्त्व-प्रकाशिका' पर अन्य टीकाएँ लिखी गई, सत्यनाथ यति की 'अभिनव चन्द्रिका,' श्रीनिवास की 'तत्त्व-प्रकाशिका-व्याख्यान-मञ्जरी' तथा 'वाक्यार्थ-मुक्तावली'। 'तात्पर्य-चन्द्रिका' पर गुरुराज ने अन्य टीका लिखी तथा 'तत्त्व-प्रकाशिका' पर 'तत्र-दीपिका' लिखी गई। मध्व के 'भाष्य' पर जगन्नाथ यति (भाष्य-दीपिका), विठ्ठलसुत-श्रीनिवास ('भाष्य-टिप्पणी-प्रमेय-मुक्तावली') वादिराज (गुर्वर्थ-दीपिका), ताम्रपर्णी श्रीनिवास और सुमतीन्द्र-तीर्थ द्वारा टीकाएँ लिखी गई। 'ब्रह्मसूत्र-भाष्यार्थ-संग्रह' तथा 'ब्रह्मसूत्रार्थ' नामक दो अन्य टीकाएँ भी हैं। मध्व के 'अनुभाष्य' पर नृसिंह, जयतीर्थ, अनन्त मट्ट, चलारि नृसिंह, राघवेन्द्रतीर्थ और शेषाचार्य ने टीकाएँ लिखी। मध्व ने 'ब्रह्मसूत्र' पर 'अनुव्याख्यान' नामक एक और रचना लिखी। इस पर जयतीर्थ ने अपनी 'पञ्जिका' व 'न्याय-सुधा' में टीका की, तथा जदुपति और श्रीनिवास ने भी टीकाएँ लिखी। इस पर 'ब्रह्मसूत्रानुव्याख्यान-न्याय मन्वन्ध-दीपिका' नामक एक अन्य टीका भी है। इनमें से जयतीर्थ की 'न्याय-सुधा' बहुत उत्तम, अति विद्वत्तापूर्ण रचना है। 'अनुव्याख्यान' पर रघूत्तम ने अपने 'न्याय-सूत्र-प्रदीप' और 'अनुव्याख्यान-टीका' में टीका की है। 'न्याय-सुधा' पर भी कई लेखकों ने टीकाएँ लिखी। ये टीकाएँ श्रीनिवामनीर्थ, जदुपति, विठ्ठलमुतानन्दतीर्थ, केशव मट्ट ('शेष व्याख्यान-चन्द्रिका') गमचन्द्रतीर्थ, कुण्डलगिरिमूर्ति, विद्याधीश, तिममनाथ, वादिराज और राघवेन्द्र यति द्वारा लिखी गई। श्रीपदराज ने 'न्यायसुधोपन्यास' नामक टीका लिखी 'अनुव्याख्यान' छोटी भी पद्य वद्ध रचना है जिसमें 'ब्रह्मसूत्र' की मुख्य तार्किक स्थिति का अध्याय-क्रम से अनुसरण किया गया है। मध्व का कथन है कि अपनी व्याख्या में उन्होंने वेदों के

^१ ब्रह्मसूत्र दर्शनों का उद्देश्य 'ग्रन्थ' कहना है।

विश्वसनीय श्रुति-पाठों एवं तार्किक युक्तियों का अनुसरण किया है।^१ वे प्राक्कथन में आगे कहते हैं कि यद्यपि वे 'ब्रह्मसूत्र' पर आप्य लिखे जा चुके हैं तथापि अपने मत को उचित रूप से स्पष्ट करने के हेतु से वे 'अनुव्याख्यान' लिख रहे हैं। प्रथम अध्याय में वे कहते हैं कि ब्रह्मन् को निर्दिष्ट करने वाला 'ओम्कार' जो गायत्री का अग्रिप्राय है वही सब वेदों का अग्रिप्राय है, तथा हमें उसे ज्ञात करना चाहिये। जो ब्रह्मन् को जानने का प्रयत्न करते हैं वे अपने इस प्रयास से ईश्वर को प्रसन्न कर लेते हैं, और उसके अनुग्रह से मुक्त हो जाते हैं। समस्त वस्तुओं, क्रियाओं, काल, चरित्र और जीवों का अस्तित्व ईश्वर पर अवलम्बित है, तथा उसकी इच्छा से उनका अस्तित्व मिट सकता है। ईश्वर अज्ञानी को ज्ञान प्रदान करता है तथा ज्ञानी को मोक्ष प्रदान करता है। मुक्त व्यक्ति के सर्व आनन्द का उद्गम स्वयं ईश्वर ही है। सर्व वन्धन यथार्थ है क्योंकि उसका यथार्थ प्रत्यक्ष किया जाता है, कोई ऐसा साधन नहीं है जिसके द्वारा वधन को मिथ्या मिट्ट किया जा सके, क्योंकि यदि उसके मिथ्यात्व के पक्ष में कोई प्रमाण सम्भव है तो उनका अस्तित्व होना चाहिये, और उनके अस्तित्व में अद्वैत-मत नष्ट हो जायगा। केवल एक सत्ता स्वयं को प्रमाण एवं प्रमाण के विषय में विभक्त नहीं कर सकती। अतः समस्त अनुभवों को यथार्थ मानना चाहिये। जो वस्तु व्यवहार के अनुरूप हो, उसे यथार्थ मानना चाहिये। अद्वैतवादी कहते हैं कि सत्ता तीन प्रकार की होती है, किन्तु वे उसके लिये कोई प्रमाण नहीं दे सकने। यदि जगत् वास्तव में असत् होता तो वह किसी के हितों को हानि कैसे पहुँचाता? हम ब्रह्मन् को ही एकमात्र शुद्ध 'सत्ता' नहीं मान सकते, तथा जगताभास को मिथ्या नहीं मान सकते, क्योंकि उसका अनुभव में कभी निषेध नहीं किया जा सकता। यदि इस जगत् को विशुद्ध असत् अथवा अनस्तित्व से भिन्न जानना चाहिये, तो 'असत्' को भी ज्ञात करना पड़ेगा, किन्तु 'असत्' का एक उदाहरण है, यर्थात् भ्रम एक वस्तु का ऐसा आभास है जो वह स्वयं में नहीं है। किन्तु इसका तात्पर्य यह होगा कि आभास एक ऐसी सत्ता का होता है जिसका अस्तित्व नहीं है तथा जिसकी परिभाषा देना भी सम्भव नहीं है। किन्तु ऐसी स्थिति 'दुष्ट अनन्त' को उत्पन्न करती है, क्योंकि अनेक सत्ताओं के अस्तित्व को एक अन्य सत्ता पर निर्भर करना पड़ता है, तथा इस सत्ता को किसी अन्य पर निर्भर करना पड़ेगा, इत्यादि। किसी वस्तु का अस्तित्व उस पर निर्भर करता है जिसका निषेध न हो, और उसके निषेध का न होना किसी अन्य अनुभव पर निर्भर करता है, इत्यादि। साथ ही, यदि शुद्ध भेद-रहित सत्ता स्वयं प्रकाश है, तो वह 'अज्ञान' से कैसे आवृत्त हो सकती है? फिर, जब तक 'अज्ञान' के अस्तित्व को सिद्ध करना सम्भव नहीं है, तब तक मिथ्यात्व के अस्तित्व को सिद्ध नहीं किया जा सकता।

^१ आत्म-वाक्यतया तेन श्रुति-मूलतया तथा
युक्ति-मूलतया चैव प्रामाण्यं त्रिविधं महत् ।

किन्तु 'अनुव्याख्यान' के सम्पूर्ण तर्कों को देना यहाँ आवश्यक नहीं है, क्योंकि उसका अन्य रूपों में तब विवेचन किया जायगा जब 'अद्वैत-सिद्धि' के विरोध में व्यासतीर्थ द्वारा 'न्याय-मजरी' में दी गई युक्तियों का उल्लेख आयगा ।

मध्व ने 'प्रमाण-लक्षण,' 'कथा-लक्षण,' 'मिथ्यात्वानुमान-खडन,' 'उपाधि-खडन,' 'मायावाद खडन,' 'तत्त्व सख्यान,' 'तत्त्वोद्योत,' 'तत्त्व विवेक,' विष्णु-तत्त्व-निर्णय,' 'कर्म-निर्णय' की भी रचना की ।^१ 'प्रमाण-लक्षण' पर कई टीकाएँ लिखी गई हैं : जयतीर्थ द्वारा 'न्याय-कल्प-लता,' केशवतीर्थ, पाण्डुरंग, पद्मरामतीर्थ और चण्डकेशव द्वारा 'सन्नास-दीपिका' व अन्य टीकाएँ । जयतीर्थ की 'न्याय कल्प-लता' १४५० 'ग्रन्थों' की रचना है, उस पर दो अन्य लेखकों द्वारा 'न्याय-कल्प-लता-व्याख्या' नामक एक टीका लिखी गई है । उनमें से एक तो विद्याधीश यति के शिष्य है, किन्तु दूसरी टीका का लेखक अज्ञात है । चण्डकेशवाचार्य द्वारा 'प्रबोधिनी' और 'न्याय-मजरी' दो अन्य टीकाएँ भी हैं । मध्व तर्क से सम्बन्धित अन्य रचनाएँ हैं—राघवेन्द्र यति की 'न्याय-भुक्तावली,' विजयीन्द्र की 'न्याय-भौक्तिका-माला' और बादिराज की 'न्याय-रत्नावली' । स्वयं जयतीर्थ ने 'प्रमाण-पद्धति' नामक रचना लिखी जिस पर अनेक टीकाएँ लिखी गई (आनन्द भट्ट, वेदेश भिक्षु, विजयीन्द्र, विठ्ठल भट्ट, सत्यनाथ यति, नृसिंहतीर्थ, राघवेन्द्रतीर्थ, नारायण भट्ट, जनार्दन भट्ट द्वारा तथा 'भाव-दीपिका' व 'पदार्थ-चन्द्रिका' को अन्य अज्ञात लेखकों द्वारा) । मध्व के 'कथा लक्षण' पर पद्मनामतीर्थ, केशव भट्टारक और जयतीर्थ द्वारा टीकाएँ लिखी गई । मध्व के 'मिथ्यात्वानुमान-खडन' पर जयतीर्थ द्वारा कम से कम चार टीकाएँ रची गई, जिनमें से चौथी 'मन्दार-मजरी' है । 'उपाधि-खडन' पर कम से कम तीन टीकाएँ जयतीर्थ, अनन्त भट्ट और श्रीनिवासतीर्थ द्वारा लिखी गई । श्रीनिवासतीर्थ एवं पद्मनामतीर्थ दोनों ने जयतीर्थ की 'उपाधि खडन-व्याख्या-विवरण' नामक टीका पर टीकाएँ लिखी । मध्व के 'मायावाद-खडन' पर जयतीर्थ, श्रीनिवासतीर्थ, केशवमिश्र अनन्त भट्ट और पद्मनामतीर्थ द्वारा टीकाएँ लिखी गई । मध्व के 'तत्त्व सख्यान' पर जयतीर्थ, श्रीनिवासतीर्थ, अनन्त भट्ट, वेंकटाद्रिसूरि, सत्यप्रज्ञयति, सत्यप्रज्ञतीर्थ, भौदगल-नृसिंहाचार्य, तिममन्नाचार्य, गुरुराज और यदुपति द्वारा टीकाएँ लिखी गई । जयतीर्थ की टीका 'तत्त्व-सख्यान-विवरण' पर सत्यधर्म-यति द्वारा टीका लिखी गई (सत्य धर्म-टिप्पण) । मध्व के 'तत्त्वोद्योत' पर जयतीर्थ, यदुपति, वेदेशभिक्षु, पद्मनामतीर्थ, श्रीनिवासतीर्थ, नरपण्डित, राघवेन्द्रतीर्थ, विजयीन्द्र, गुरुराज (अथवा केशव भट्टारक) द्वारा टीकाएँ लिखी गई । मध्व के 'तत्त्व-विवेक' पर जयतीर्थ, अनन्त भट्ट और श्रीनिवासतीर्थ द्वारा टीकाएँ लिखी गई ।

^१ मध्व की ये दस रचनाएँ 'दश-प्रकरण' कहलाती हैं । किन्तु कभी-कभी मिथ्यात्वानुमान के स्थान पर 'श्रुति-वेद-ग्रन्थ-पञ्चिका' की गणना की जाती है ।

‘कथा-लक्षण’ में मध्व विभिन्न प्रकार के सुसवाद (‘वाद’) के स्वरूप का मूल्या-कन देते हैं तथा कुसवाद (वितडा) से उनका अन्तर स्पष्ट करते हैं। ‘वाद’ एक ऐसा सवाद है जो विभिन्न समस्याओं के स्पष्टीकरण के लिये गुरु और शिष्य के मध्य किया जाता है, अथवा तर्क द्वारा सत्य की खोज में अभिरुचि रखने वाले दो या अधिक शिष्यों के मध्य किया जाता है, किन्तु जब यह सवाद अहंकार अथवा प्रतिस्पर्धा की भावना से विवाद में विजय प्राप्त करने के लिये अथवा प्रसिद्धि प्राप्त करने के लिये किया जाता है, तब वह ‘जल्प’ कहलाता है। कुसवाद अथवा ‘वितडा’ में सत्य मतों की अविश्वसनीयता सिद्ध करने के उद्देश्य से छलपूर्ण युक्तियों का प्रयोग किया जाता है। एक सवाद में एक या अधिक समापति (‘प्रश्निक’) हो सकते हैं, किन्तु ऐसे व्यक्ति अथवा व्यक्तियों को पूर्णतः पक्षपात-रहित होना चाहिये। सभी सवाद श्रुति-पाठों पर सम्यक् रूप से आधारित होने चाहिये तथा उन पाठों की छलपूर्ण युक्ति द्वारा व्याख्या नहीं की जानी चाहिये।¹ मध्व की ‘कथा लक्षण’ ‘ब्रह्मतर्क’ नामक रचना पर आधारित प्रतीत होती है। न्याय दर्शन के अनुसार ‘वाद’, ‘जल्प’ और ‘वितण्डा’ के स्वरूप का निरूपण इस कृति के प्रथम भाग में किया जा चुका है।²

‘तत्त्व सख्यान’ ग्यारह श्लोकों की एक लघु पुस्तिका है जिसमें मध्व मत के कुछ महत्वपूर्ण सिद्धान्तों का विवरण दिया गया है। इस प्रकार उसका कथन है कि दो तत्त्व हैं—स्वतन्त्र और परतन्त्र, केवल विष्णु ही स्वतन्त्र है। परतन्त्र तत्त्व दो प्रकार के है—भाव और अभाव। अभाव अथवा निषेध तीन प्रकार का होता है—उत्पन्न होने के पूर्व अभाव (प्रागभाव), विध्वंस के द्वारा अभाव (विध्वंसभाव), तथा सार्वभौम अभाव (अत्यन्तभाव)। फिर भाव-तत्त्व चेतन और जड होते हैं। चेतन सत्ताएँ पुन दो प्रकार की होती हैं—वे जो दुःख के सम्पर्क में हैं, तथा वे जो दुःखों के सम्पर्क में नहीं हैं। जो दुःखों के सम्पर्क में हैं वे पुन दो प्रकार की होती हैं, अर्थात् जो मुक्त हैं, तथा जो दुःख में हैं। जो दुःख में हैं वे पुन दो प्रकार की होती हैं, अर्थात् वे जो मोक्ष के योग्य हैं, तथा जो मोक्ष के योग्य नहीं हैं। अन्य चेतन सत्ताएँ ऐसी हैं जो किसी भी काल में मोक्ष के योग्य नहीं होती। निकृष्ट मनुष्य, दानव, ‘राक्षस’ और ‘पिशाच’ [किसी भी काल में मोक्ष के योग्य नहीं होते। इनके दो प्रकार होते हैं अर्थात् वे जो ‘ससार’ पथ पर चल रहे हैं किन्तु नर्क के भागी हैं। जड सत्ताएँ पुन तीन प्रकार की होती हैं,

¹ श्री नागराज शर्मा ने अपने ‘Reign of reactism’ में टीकाकार जयतीर्थ, राघवेन्द्र स्वामी और वेदेशतीर्थ द्वारा दी गई सामग्री की सहायता लेकर ‘कथालक्षण’ की विषय-वस्तु का सारांश दिया है।

² ‘कथा’ के स्वरूप एवं शास्त्रार्थ की अवस्थाओं सम्बन्धी विषय पर देखिये ‘खण्डन-खण्ड-खाद्य’ पृ० २०, बनारस १९१४।

नित्य, अनित्य तथा अशत नित्य एव अशत अनित्य । केवल दो ही नित्य हैं । 'पुराणों' का पवित्र साहित्य काल और 'प्रकृति' नित्य एव अनित्य दोनों हैं, क्योंकि स्वरूप में 'पुराण' काल व 'प्रकृति' नित्य है किन्तु विकास की अवस्था में वे अनित्य हैं । अनित्य सत्ताएँ पुन दो प्रकार की होती हैं—जिनकी सृष्टि हुई है (सखिलष्ट) एव जिसकी सृष्टि नहीं हुई है (असखिलष्ट) । 'असखिलष्ट' सत्ताएँ हैं 'महत्' 'अहम्' 'बुद्धि' 'मनस्' इन्द्रियाँ, तन्मात्राएँ और पञ्चभूतिया । जगत तथा जगत की समस्त वस्तुएँ सखिलष्ट सत्ताएँ हैं । सृष्टि-रचना का अर्थ है क्रियाओं में प्रेरित होना, अतएव 'सखिलष्ट' सत्ताएँ कई अवस्थाओं में से निकलती हैं ईश्वर ही समस्त वस्तुओं और सर्व परिवर्तनों का आंतरिक संचालक है । मध्व की 'तत्त्व-विवेक' 'तत्त्व-संख्यान' के समान लघु रचना है जो केवल एक दर्जन 'ग्रन्थों' की है तथा न्यूनाधिक उसी विषय का निरूपण करती है अतः उसकी विषय-सूची का सारांश देना आवश्यक है ।

परन्तु 'तत्त्वोद्योत' पद्य एव गद्य में लिखी हुई कुछ बड़ी रचना है । वह इस प्रश्न को लेकर आरम्भ होती है कि मुक्त आत्माओं में भेद हैं अथवा नहीं, तथा मध्व कहते हैं कि मुक्त आत्माएँ ईश्वर से भिन्न हैं क्योंकि वे एक काल विशेष में मुक्त हुई थी । उनका ईश्वर से भेद और अभेद नहीं हो सकता क्योंकि ऐसा मानना अर्थहीन होगा । वेदान्तियों द्वारा दी गई 'अनिर्वचनीय' की संकल्पना किसी उदाहरण पर आधारित नहीं है । मध्व 'अनिर्वचनीय' के सिद्धान्त को श्रुति-पाठों की सहायता से खण्डित करने में श्रम लगाते हैं, और कहते हैं कि शंकर मतवादियों का तथाकथित मिथ्यात्व का सिद्धान्त प्रत्यक्ष, अनुमान अथवा अर्थापत्ति से सिद्ध नहीं किया जा सकता । यह मानने का कोई कारण नहीं है कि जगत के आशयों का निषेध (वाचक) नहीं किया जा सकता । वे आगे कहते हैं कि यदि जगत में सब कुछ मिथ्या होता तो यह आरोप भी मिथ्या होगा कि जगत अनुभव में वाच्य हो जायगा । यदि जगत की वाच्यता मिथ्या है तो इसका तात्पर्य यह है कि जगतानुभव कभी वाच्य नहीं होता । यदि यह कहा जाय कि जगतात्मा सत् से भिन्न है, तथा सत् विषय का तात्पर्य 'सत्' के जाति-प्रत्यय से है तो फिर सत्ताओं के अनेकत्व को स्वीकार करना पड़ेगा क्योंकि उनके बिना सत् का जाति-प्रत्यय सम्भव नहीं है । किन्तु यदि 'सत्' विषय का अर्थ शुद्ध सत् है तो चूँकि शुद्ध 'सत्' केवल ब्रह्म ही है अतः उसका जगत से अन्तर बुद्धि-गम्य होगा और जगत की तथाकथित 'अनिर्वचनीयता' सिद्ध नहीं होगी । यह कहा जाता है कि मिथ्यात्व वह है जो सत् एव असत् दोनों से विलक्षण है, किन्तु इसका तात्पर्य यह होगा कि जो अखिलक्षण है वही सत्य है ।^१ किन्तु इस मान्यता के आधार

^१ गङ्गितधगुत्त अमङ्गिलक्षणत्व च मिथ्या

प्रत्ययिनागमेन नत्य म्यान् ।

—वही, पृ० २४२ (अ) ।

पर कारणों अथवा कार्यों के अनेकत्व अथवा अनुमान में आश्रय-वाक्यों की विविधता को मिथ्या कहकर त्याग देना पड़ेगा, तथा ज्ञान भी मिथ्या हो जायगा। ज्ञान में विविधता का समावेश होता है, ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय एक ही नहीं हो सकते। पुनः यह मानना गलत है कि अज्ञान ज्ञान के विषय अथवा ब्रह्मन् पर आश्रित रहता है क्योंकि अज्ञान सदा ज्ञान पर आश्रित रहता है। यदि ज्ञान के अवसर पर यह माना जाय कि विषयों पर आश्रित अज्ञान दूर हो गया है, तो एक व्यक्ति के ज्ञान द्वारा विषय में निहित अज्ञान दूर हो जाने के कारण सभी व्यक्ति उस विषय को ज्ञात करने में समर्थ हो जाने चाहिये। यदि घट को ज्ञात करने का अर्थ है घट में निहित अज्ञान का निराकरण होना, तो इस अज्ञान के निराकरण से घड़े का ज्ञान उन व्यक्तियों को भी हो जाना चाहिये जो यहाँ उपस्थित नहीं हैं।^१ पुनः यदि किसी विषय के ज्ञान द्वारा किसी अन्य विषय में निहित अज्ञान का निराकरण होता है, तो घट के ज्ञान द्वारा अन्य विषयों का अज्ञान दूर हो जाता।

पुनः, एक जड़ पदार्थ वह है जो कभी ज्ञाता नहीं बन सकता। इस कारण से आत्मन् ज्ञाता होने के कारण कभी जड़ नहीं माना जा सकता। किन्तु अद्वैतवादियों के अनुसार आत्मन् ब्रह्मन् के समरूप होने के कारण गुण-रहित है, अतएव वह कभी ज्ञाता नहीं हो सकता और यदि वह ज्ञाता नहीं हो सकता तो वह जड़ पदार्थ के स्वरूप का होना चाहिये—लेकिन यह सम्भव है। आत्मन् एक मिथ्या ज्ञाता भी नहीं हो सकता, क्योंकि 'अनिर्वचनीय' के रूप में मिथ्यात्व की सकल्पना का खण्डन हो चुका है। यदि 'जड़त्व' का अर्थ है 'अप्रकाशत्व' तो हमें स्वीकार करना पड़ेगा कि आत्मन् भेदरहित होने के कारण स्वयं को अथवा अन्य किसी वस्तु को प्रकाशित करने में असमर्थ है, अतएव आत्मन् अप्रकाशक सिद्ध हो जायगा। आत्मन् स्वयं को प्रकाशित नहीं कर सकता, वरन् वह अपने प्रकाश की क्रिया का स्वयं कर्ता एव विषय बन जायगा, जो असम्भव है। अन्य विषय भी अद्वैतवादियों के अनुसार मिथ्या होने के कारण अप्रकाशित नहीं हो सकते। जबकि वे विषय ही नहीं हैं और केवल मिथ्या हैं, तो वे प्रकाशित कैसे हो सकते हैं? इस प्रकार अद्वैतवादी ब्रह्मन् के स्वयं-प्रकाशकत्व स्वरूप की व्याख्या करने में असफल रहते हैं। फिर यह युक्ति भी ठीक नहीं है कि जो वस्तुएँ

^१ नहि ज्ञान-ज्ञेययोर्एकाकारता नहि
अज्ञस्य घटाश्रयत्व ब्रह्माश्रयत्व वा
अस्ति, पु गतमैव हि तमोज्ञानेन
निवर्तते, विषेयाश्रयचेद अज्ञान
निवर्तते तर्हि एकेन ज्ञातस्य घटस्य
अन्यैर्अज्ञातत्व न स्यात्।

काल एव दिक् से सीमित है वे मिथ्या है, क्योंकि काल और 'प्रकृति' दिक्-काल से सीमित नहीं है, अतएव उनको मिथ्या नहीं माना जा सकता, जैसा कि अद्वैतवादी चाहते हैं। (फिर यह युक्ति यदि ठीक नहीं है कि जो वस्तुएँ काल एव दिक् से सीमित हैं वे मिथ्या हैं, क्योंकि काल और 'प्रकृति' दिक्-काल से सीमित नहीं हैं, अतएव उनको मिथ्या नहीं माना जा सकता, जैसा कि अद्वैतवादी चाहते हैं।) फिर यह युक्ति यदि ठीक भी मान ली जाय तो वे वस्तुएँ जो अपने स्वरूप एव लक्षण से सीमित है, फलत मिथ्या हो जाएँगी। इस प्रकार आत्माएँ मिथ्या सिद्ध हो जाएँगी, क्योंकि वे अपने लक्षणों में एक दूसरे से भिन्न हैं।

इसके अतिरिक्त, जगत सत्य एव तात्त्विक प्रत्यक्ष किया जाता है, और किसी ने उसको मिथ्या अनुभव नहीं किया है (सूर्य अथवा चन्द्रमा की लघुता का प्रत्यक्ष एक ऐसा भ्रम है जो दूरी के कारण उत्पन्न होता है, ऐसी अवस्थाएँ हमारे द्वारा प्रत्यक्ष किये गये जगत के सम्बन्ध में लागू नहीं होती)। कोई ऐसा तर्क नहीं है जो इस मत को आधार दे कि जगत अज्ञान की उपज है। पुन, एक जादूगर और उसके जादू का साम्यानुमान जगत पर लागू नहीं किया जा सकता, क्योंकि जादूगर अपने जादू की सृष्टि को प्रत्यक्ष नहीं करता और न वह उससे भ्रमित होता है। किन्तु ईश्वर तो अपनी सृष्टि का प्रत्यक्ष करता है। अत जगत जादू या 'माया' नहीं माना जा सकता, क्योंकि ईश्वर सब वस्तुओं का अपरोक्ष प्रत्यक्ष करता है। इस प्रकार 'माया' के सिद्धान्त की किसी भी दृष्टिकोण से क्यो न विवेचना की जाय, यह युक्तिपूर्ण नहीं लगता तथा उसके पक्ष में कोई प्रमाण नहीं दिये जा सकते।

मध्व का आगे यह मत है कि 'ब्रह्म-सूत्र' भाग २ में न केवल विभिन्न अन्य दार्शनिक मतों का खंडन किया गया है, बल्कि अद्वैतवादी सिद्धान्त का भी खंडन किया गया है। बौद्ध-मत का खंडन वस्तुतः अद्वैतवादियों का भी खंडन है, जो वास्तव में प्रच्छन्न बौद्धों के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है।^१ 'शून्यवादी' बौद्ध यह मानते हैं कि सत्य दो प्रकार का होता है, वह जो 'सम्बृत्त' अथवा सीमित अथवा व्यावहारिक महत्व का है, तथा वह जो 'परामर्थ' अथवा परम सत्य है। यदि कोई वस्तुओं के स्वरूप का सम्यक् विवेचन करे तो उनमें कोई सत्यता नहीं मिलेगी तथा जो सत्य के रूप में प्रत्यक्ष किया जाता है वह केवल आभास है। 'पारमार्थिक' सत्ता का अर्थ है सर्व आभास की

^१ न च निर्विशेष ब्रह्मवादिन शून्यात् कश्चिद् विशेष,
तस्य निर्विशेष स्वय-भूतनिरामर
शून्य तत्त्व विशेष मनोवापोचरम्।

निवृत्ति ।^१ निर्गुण ब्रह्म और बौद्धों के 'शून्य' में कोई अन्तर नहीं है । निर्गुण ब्रह्मन् स्वय-प्रकाश व नित्य है, बौद्धों का 'शून्य' मन और वाणी से अविज्ञेय है, तथा निर्विशेष, स्वय-प्रकाश व नित्य है । वह जडत्व, व्यावहारिकता, पीडा व दुःख समाप्ति व वधन के दोषों का विरोधी है ।^२ वह वास्तव में कोई सत्-भावात्मक सत्ता नहीं है, यद्यपि वह सर्व भावात्मक आभासों का आधार है, और यद्यपि वह स्वयं में नित्य है, तथापि व्यावहारिक दृष्टि से वह अनेक लक्षणों में भागित होता है । वह न सत् है न असत्, न शुभ है न अशुभ । वह कोई ऐसी वस्तु नहीं है जिसे कोई त्याग सके अथवा ग्रहण कर सके, क्योंकि वह अक्षय शून्य है ।^३ इस सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि अद्वैतवादी भी सत् एव असत् नामक लक्षणों की मत्ता में विश्वास नहीं रखते, क्योंकि उनके अनुसार ब्रह्मन् सर्व लक्षणों व गुणों से रहित है । बौद्धों के शून्य की भांति वह अनिवर्चनीय है, यद्यपि समस्त ज्ञान उसकी ओर संकेत करता है । न तो शंकर-मतावलंबी और न शून्यवादी सत्-अथवा भावात्मकता रूपी लक्षणों की मकल्पना में विश्वास रखते हैं । शून्यवादी 'शून्य' को एक लक्षण नहीं मानता । अतः शंकर के अनुयायियों का मत लक्षणों एव गुणों से सम्पन्न सगुण ईश्वर की धारणा से सर्वथा भिन्न है (समस्त प्रामाणिक श्रुति-पाठों का सामान्य आशय सगुण ईश्वर ही है) । अद्वैतवादियों के मत में ब्रह्मन् निरपेक्ष, भेद-रहित है, अतः वे अपने मत के पक्ष में कोई युक्ति नहीं दे सकते, क्योंकि समस्त युक्तियों में मापेक्षता एव भेद का पूर्व-ग्रहण होता है । किसी सम्यक् युक्ति के अभाव में, तथा जगत की सत्यता के व्यावहारिक अनुभव के समक्ष, वस्तुतः अद्वैतवादी मत को स्थापित करने का कोई साधन नहीं है । जगत के मिथ्यात्व को सिद्ध करने वाली सर्व युक्तियाँ जगताभास के अन्तर्गत ही आएँगी, तथा स्वयं मिथ्या हो जाएँगी । यदि समस्त आत्माएँ एकरूप होतीं तो मुक्त और अमुक्त आत्माओं में कोई

^१ सत्यं च द्विविधं प्रोक्तं सम्प्रवृत्तम् पारमार्थिक

संवृतं व्यवहार्यं न्यान् निर्वृतं पारमार्थिक

विचारमानेन सत्यचापि प्रतीयते यस्य संवृतं ज्ञानं व्यवहारपादाच्च यत् ।

—वही, पृ० २४३ (अ) ।

^२ निर्विशेष स्वयं भूतं निर्लेपमजरामर

शून्यं तत्त्वमविज्ञेयं मनोवाचाम् अगोचरं

जाड्य-मद्वत-दुःखान्त-पूर्व-दोष-विरोधि यत्

नित्य-भावनया भूतं तद् भावयोगिना नयेत्

भावार्थ-प्रतियोगित्वं वा न तत्त्वतः

विश्वाकाराच्च सम्प्रवृत्त्यस्य तत् पदं अज्ञायम् ।

—वही, पृ० २४३ (अ) ।

^३ नास्त्यसत्त्वमसत्त्वं वा न दोषो गुण एव वा

हेयोपादेय-रहितं तच्छून्यं पदमअज्ञायम् ।

—वही, पृ० २४३ ।

भेद नहीं होता । यदि यह कहा जाय कि सर्व भेद अज्ञान के कारण है तो ईश्वर अज्ञान-रहित होने के कारण समस्त जीवों से अपने तादात्म्य का प्रत्यक्ष करेगा और इस प्रकार अनेक दुखों का भागी बन जायगा, किन्तु 'भीता' का श्रुतिपाठ निश्चय-पूर्वक यह बताता है कि ईश्वर स्वयं को साधारण जीवों से भिन्न प्रत्यक्ष करता है । दुख की अनुभूति 'उपाधि' जन्य सीमाओं से उत्पन्न नहीं मानी जा सकती, क्योंकि उपाधियों की विविधता के होने पर भी अनुभवकर्त्ता एक-रूप बना रहता है । इसके अतिरिक्त ईश्वर सर्व उपाधियों से रहित होने के कारण सर्व प्राणियों के दुख को बटाने की दृष्टि से उनके साथ अपनी समानता का प्रत्यक्षीकरण करने में उपाधि-भेद द्वारा बाधित नहीं हो सकता । जो यह मानते हैं, कि जीव एक ही है तथा सर्व भ्रामक धारणाएँ उसके कारण हैं वे गलत हैं, क्योंकि उसकी मृत्यु होने पर समस्त भेदों की निवृत्ति हो जानी चाहिये । इस मत के पक्ष में भी कोई प्रमाण नहीं है कि भेद एवं जगत के आभास की सकल्पना एक ही जीव की भ्रामक धारणा के कारण उत्पन्न हुई है । अतः शंकर-मतावलम्बियों द्वारा माने गये अद्वैतवादी मत के पक्ष में कोई प्रमाण नहीं दिये जा सकते । इसलिये अब समय आ गया है कि 'माया'-सिद्धान्त के समर्थक भाग खड़े हों, क्योंकि सर्वज्ञ ईश्वर छलपूर्ण युक्तियों व श्रुति पाठों की असत्य व्याख्या रूपी अधकार को विदीर्ण करने के लिये आ रहा है ।^१

मध्व के 'कर्म-निर्णय' में कर्म अथवा शास्त्रीय कर्तव्यों के स्वरूप का निरूपण किया है, जो 'पूर्व-मीमांसा' का विषय है । 'पूर्व-मीमांसा' ईश्वर के अस्तित्व की न केवल लगभग उपेक्षा करता है, किन्तु उसका निषेध भी करता है । मध्व स्वयं सगुण ईश्वर के महान् समर्थक थे, अतः वे मीमांसा की प्रामाणिक ढंग से व्याख्या करना चाहते थे । उनके मत में इन्द्र, अग्नि आदि विभिन्न देवता विष्णु अथवा नारायण का प्रतिनिधित्व करते हैं । 'पूर्व-मीमांसा' तो समस्त यज्ञानुष्ठानों के उद्देश्य के रूप में स्वर्ग की व्याख्या करके मतुष्ट हो गया था, पर मध्व के मत में चरम उद्देश्य था मम्यक् ज्ञान तथा ईश्वर के अनुग्रह द्वारा मोक्ष की प्राप्ति । वे इस विचार को नापसन्द करते थे कि शास्त्रीय यज्ञों का अनुष्ठान स्वर्ग-प्राप्ति के उद्देश्य से किया जाना चाहिये, तथा वे इस धारणा पर बल देते थे कि यज्ञों का अनुष्ठान बिना किसी हेतु के करना चाहिये, उनका अनुमान उनका अनुष्ठान धार्मिक न्यादेश अथवा ईश्वरीय आदेश होने के नाते किया जाना चाहिये । उनका आगे मत था कि कार्यों के ऐसे निष्काम पालन ही से ईश्वरानुग्रह की प्राप्ति के लिए मन शुद्ध किया जा सकता है । अतएव यज्ञों का निष्काम सम्पादन एक प्रकार में प्रज्ञान एवं ईश्वरानुग्रह की प्राप्ति का प्राग्भूमिक चरण है तथा उसका उपमान है ।

^१ तत्रायध्व तत्रायध्व तत्रायध्व मायि दानव
नान्नां हर्गिर्गान्नां नान्नाम-द्वर्गिर्गान्नाम् ।

अतः सदा की भाँति मध्व अद्वैतवादियों की अनन्त गुणसम्पन्न ईश्वर की विरोधी एवं भेद-रहित ब्रह्मन् की समर्थक युक्ति का खडग करने का प्रयत्न करते हैं। उनका आगे कथन है कि 'सत्यम् ज्ञानम् अनन्तम् ब्रह्म' जैसे श्रुति-पाठ जो हमें निर्गुण ब्रह्म की ओर प्रेरित करते हैं उन श्रुति-पाठों से गौण माने जाने चाहिये जो द्वैतवादी स्वरूप के हैं। अनुमान के आधार पर अग्रेसर होते हुए वे कहते हैं कि जगत् कार्य रूप है अतः उसका कोई बुद्धिमान कारण अथवा निर्माता होना चाहिये, और यह निर्माता ईश्वर है। जगत् का यह निर्माता अनिवार्यतः सर्वज्ञता एवं सर्वशक्तिमत्ता सम्पन्न होना चाहिए। मध्व 'मगुण' ब्रह्म के पक्ष में 'भागवत पुराण' की साक्ष्य देते हैं। जहाँ श्रुति-पाठ ब्रह्म को निर्गुण कहते हैं वहाँ आशय यह है कि ब्रह्म दुर्गुणों से रहित है। ब्रह्मन् सर्व विघेपो से रहित नहीं हो सकता, 'विघेप' का निषेध करना स्वयं एक 'विघेप' है अतएव अद्वैतवादी उसका निषेध करेंगे, किन्तु वह उनको अनिवार्यतः विशेष की स्वीकृति पर ही ले जायगा। फिर मध्व 'माया', 'मिथ्या' व 'अनिर्वचनीय' के विरोध में अपनी पुरानी युक्तियाँ देते हैं, तथा यह सकेत करते हैं कि मध्व-निषेध नियम के अनुसार ऐसा कोई तत्त्व सम्भव नहीं है जो न 'सत्' हो और न 'असत्' हो। वस्तुतः तथा-कथित 'अनिर्वचनीय' का कोई उदाहरण नहीं दिया जा सकता। कभी-कभी ऐसे भ्रम को, जो बाधित हो चुका है, 'अनिर्वचनीय' के उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया जाता है, किन्तु यह सर्वथा त्रुटिपूर्ण है, क्योंकि भ्रम की स्थिति में इन्द्रियो द्वारा कोई वस्तु वास्तव में दृश्येन्द्रिय के सम्पर्क में थी तथा जब भ्रम का व्याघात होता है तब व्याघात का अर्थ है यह पता लगाना कि वह वस्तु जो वहाँ उपस्थित समझी गई थी वहाँ नहीं है। जिस वस्तु को—उदाहरण के लिये सर्प को गलती से प्रत्यक्ष किया गया, वह एक यथार्थ वस्तु थी, लेकिन उसका अस्तित्व वहाँ नहीं था जहाँ उसे मोचा गया था। यह कहना कि भ्रम 'मिथ्या' है केवल इतना ही अर्थ रखता है कि भ्रम-पूर्वक प्रत्यक्ष की गई वस्तु का वहाँ अस्तित्व नहीं है। केवल इस तथ्य का कि एक वस्तु भ्रम-पूर्वक प्रत्यक्ष की गई थी—यह अर्थ नहीं हो सकता कि वह वस्तु वास्तव में सत् थी, और फिर उसकी असत्ता का व्याघात हो गया था, अतएव वह न सत् थी और न असत् थी। एकमात्र युक्ति-संगत दृष्टिकोण तो यह है कि भ्रम-पूर्वक प्रत्यक्ष की गई वस्तु का प्रत्यक्षीकरण की दिशा में अस्तित्व नहीं रखती थी, अर्थात् वह 'असत्' थी। जो रज्जु 'मर्प' के रूप में प्रत्यक्ष की गई थी, वाद में जब मर्प का प्रत्यक्षीकरण लुप्त हो जाता है, तब उसका व्याघात हो जाना है, किन्तु स्वयं जगत् कभी भी लुप्त होता हुआ नहीं पाया गया है। इस प्रकार जगत् के प्रत्यक्षीकरण में तथा भ्रमक सर्प के प्रत्यक्षीकरण में कोई समानता नहीं है। इसके अतिरिक्त 'अनिर्वचनीय' उसे कहते हैं जिसका विलक्षणता के कारण वर्णन करना कठिन होता है, परन्तु इसमें यह सिद्ध नहीं होना कि वह एक ऐसा तत्त्व है जो न सत् है और न असत्। यद्यपि उसका यथेष्ट विवरण दिया जा सकता है, तथापि हम उसके विवरण को समाप्त नहीं कर सकते। एक घट

एक कपड़े से भिन्न होता है तथा केवल काल्पनिक शशशृंग से भी भिन्न होता है, अर्थात्, एक घट एक सत् कपड़े से तथा एक असत् शशशृंग से भिन्न होता है, पर इससे घट 'अनिर्वचनीय' अथवा मिथ्या नहीं बन जाता। जैसाकि ऊपर बताया जा चुका है घट 'सदसद्-विलक्षण' है, किन्तु इस कारण से वह असत् नहीं हो जाता।

फिर, 'सदसद्-विलक्षण' वाक्याश का अर्थ बहुत अस्पष्ट है। प्रथमतः यदि उसका अर्थ है 'भेद' का प्रत्यक्ष, तो यह अर्थ असंगत है। अद्वैतवादी मानते हैं कि केवल ब्रह्म ही का अस्तित्व है, अतएव यदि सत् और असत् के भेद का भी अस्तित्व है तो द्वैतवाद प्रतिफलित हो जायगा। किन्तु उत्तर में यह कहा जा सकता है कि द्वैतवाद का अभिवचन केवल निम्न-कोटि की सत्ता अर्थात् 'व्यावहारिक' सत्ता के रूप में सम्भव है। परन्तु इस शब्द का अर्थ स्पष्ट नहीं है। उसका तात्पर्य एक ऐसे पदार्थ से नहीं हो सकता जो सत् और असत् दोनों से भिन्न हो, क्योंकि ऐसा पदार्थ तार्किक दृष्टि से असत्य है। यदि उसका अर्थ सोपाधिक सत्ता से है, तो फिर उच्चतम सत्ता की सकल्पना भी मानवी ज्ञान से प्रतिबन्धित होने के कारण सोपाधिक (व्यावहारिक) होनी चाहिये, तथा इस पद को केवल भ्रामक प्रत्यक्षीकरण अथवा सामान्य प्रत्यक्षीकरण पर लागू करना सदेहपूर्ण होगा। द्वितीयतः 'सदसद्-विलक्षण' पद का अर्थ ब्रह्म और जगत् का तादात्म्य भी नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसे तादात्म्य का व्याघात हो सकता है। अद्वैतवादी न तो भेद की सत्ता का अभिवचन दे सकते हैं और न जगत् और ब्रह्म के पूर्ण तादात्म्य की सत्ता का।

अद्वैतवादियों का यह मत कि सत्ता के विभिन्न स्तर होते हैं तथा उनमें स्वरूपतः तादात्म्य व आभास की दृष्टि में भेद है, तबतक स्थापित नहीं किया जा सकता जब तक कि सत्ता के स्तरों की सत्यता को स्थापित नहीं कर दिया जाता। वे मानते हैं कि जगत् (जो निम्न स्तर की सत्ता है) ब्रह्म पर अध्यारोपित है, अथवा ब्रह्म ने स्वयं को जगत् के रूप में अभिव्यक्त किया है, किन्तु ऐसा कथन श्रुतिपूर्ण है यदि जगत् एव ब्रह्म का पूर्ण तादात्म्य है। फिर तो 'पूर्ण तादात्म्य' वाक्याश केवल एक ममानार्थक पद हो जायगा, तथा इस रूप में जिन श्रुति-पाठों को व्याख्या की गई है वे भी ममानार्थक हो जायेंगे। अद्वैतवादी यह युक्ति देते हैं कि 'सत्य', 'ज्ञान', 'अनन्तम्' पद ममानार्थक नहीं हैं, क्योंकि उनके द्वारा उनके निषेधवाचक पदों का अपवर्जन हो जाना है। ब्रह्म को 'सत्य' एवं 'ज्ञान' कहने का अर्थ यह है कि ब्रह्म 'असत्य' एवं 'अज्ञान' नहीं है। तैत्तिरीय उपनिषद् के व्याख्या से उनका यह तर्क नष्ट हो जायगा कि नमस्त्वं श्रुति-पदों की केवल एक ही मर्थकता (अर्थात्, विशुद्ध भेद-रहित सत्ता का कथन) नहीं होनी अपितु उनके द्वारा अन्य गुणों का निषेध भी किया जा सकता है, तथा ऐसी स्थिति में उपनिषद् का व्याख्यान हो जाता है कि सर्व श्रुति-पदों की अनिम मर्थकता भेद-रहित ब्रह्म के कथन में निहित है। पुनः, जगत् की 'अनिर्वचनीयता' भ्रम के श्रुति-पूर्ण

विश्लेषण पर आधारित है, अतएव यह कथन कि ब्रह्मन् की भेदरहितता जगत् की भ्रामकता पर निर्भर करती है, अद्वैतवादियों द्वारा किसी सम्यक् मुक्ति द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता । अद्वैतवादियों द्वारा जगताभास एव ब्रह्मन् का भेद चरम सत्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि उस दशा में 'भेद' का प्रत्यय ब्रह्मन् के साथ सह-अस्तित्व रखने वाली सत्ता बन जायगा । सिर, सत् और असत् के मध्य भेद के प्रत्यय का वर्गीकरण करना आवश्यक है, तथा जब तक यह नहीं किया जाय तब तक इस कथन मात्र में कोई अर्थ नहीं होगा कि जगताभास का ब्रह्मन् से अभेद भी है और भेद भी है । जो असत् से भेद रखता है उसे सत् कहा जाता है, और जो सत् से भेद रखता है वह अमत् अथवा काल्पनिक कहलाता है । असत् का कोई गुण नहीं होता, क्योंकि उसे किसी भी साधन से ज्ञात नहीं किया जा सकता, अतएव उसका सत् से भेद ज्ञात नहीं किया जा सकता, क्योंकि किन्हीं दो सत्ताओं के भेद को ज्ञात करने के लिये हमें उन दोनों सत्ताओं का पूर्ण ज्ञान होना चाहिये । कोई इस सम्बन्ध में तर्क नहीं कर सकता कि शशशृंग का एक वृक्ष से भेद है अथवा अभेद । पुन यदि 'सत्' का तात्पर्य भेद-रहित परमसत्ता से है तो चूँकि ऐसे सत् एव किसी अन्य वस्तु के मध्य के भेद में कोई गुण नहीं होता, अतः उस भेद का प्रत्यय बनाना सम्भव नहीं है । इस प्रकार हम किसी ऐसी वस्तु का प्रत्यय नहीं बना सकते जो सत् एव असत् दोनों से भेद रखती है, यदि जगत् असत् से भेद रखता है तो वह सत् होना चाहिये और यदि जगत् सत् से भेद रखता है तो वह सत् होना चाहिये और यदि जगत् सत् से भेद रखता है वह तो शशशृंग होना चाहिये । मध्य-निषेध के नियम के अनुसार भी ऐसी कोई सत्ता नहीं हो सकती जो न सत् हो और न अमत्, विरोधी निर्णयों के एक युग्म में से एक निर्णय सत्य होना चाहिये । इस प्रकार ब्रह्मन् एक ऐसी सत्ता है जो सर्वगुण-सम्पन्न है, तथा जगत् के स्रष्टा और नियन्ता के रूप में उसका निषेध नहीं किया जा सकता ।

मध्व फिर प्रमाकरो से विवाद करते हैं, जिनके मत में वैदिक-वाक्यों का चरम आशय किसी कर्म का अनुष्ठान होना चाहिये । ऐसी दशा में वैदिक वाक्यों का आशय ब्रह्मन् की सत्ता की ओर मकेत करना कभी नहीं होगा, क्योंकि ब्रह्मन् मानवी कर्म का विषय नहीं बन सकता । मध्व के मत में सर्व वैदिक पाठों का उद्देश्य ईश्वर का यज्ञोपनिषद् करना है तथा यह बताना है कि जो कुछ ससीप मानवों की क्रिया द्वारा उत्पन्न किया जाता है वह अभीम ईश्वर में पूर्व-स्थापित है । सर्व कर्मों में 'इष्टसाधनता' (मुख्य हेतु) मन्त्रित होती है, न कि केवल क्रिया । मनुष्य द्वारा कोई ऐसा कार्य सम्पन्न नहीं किया जायगा जो उसके लिये स्पष्टतः हानिकारक हो । इस प्रकार यदि सर्व कर्मों का बल 'इष्टसाधनता' पर होता है, तो फिर भीमासा-मत का यह कथन असत्य है कि सर्व मन्माव्य कर्मों का आशय 'कार्यता' है, 'इष्ट-साधनता' के अन्तर्गत 'कार्यता' का समावेश हो जाता है । सर्व कर्मों की चरम 'इष्ट-साधनता' ईश्वरानुग्रह

द्वारा मोक्ष की प्राप्ति करना है। अतः यह आवश्यक है कि सर्व यज्ञ-कर्म भक्ति-भाव से सम्पन्न किये जाय, क्योंकि भक्तिमय उपासना से ही ईश्वर के अनुग्रह को प्राप्त किया जा सकता है। 'कर्म-निर्णय' ४०० 'ग्रन्थों' की एक छोटी सी रचना है।

'विष्णु-तत्त्व-निर्णय' में जो लगभग ६०० 'ग्रन्थों' की रचना की है—मध्व अनेक महत्वपूर्ण समस्याओं का विवेचन करते हैं। वे यह घोषणा करते हैं कि वेद, 'महा-भारत,' 'पंचरात्र,' 'रामायण,' 'विष्णु-पुराण' तथा उनका अनुकरण करने वाले सर्व धर्म-साहित्य प्रामाणिक शास्त्र (सद्-आगम) माने जाने चाहिये। अन्य सभी मूलपाठ जो उनके विरोध में जाते हैं वे अशुभ शास्त्र (दुर-आगम) माने जाने चाहिये, तथा उनका अनुसरण करके ईश्वर के सत्य स्वरूप को ज्ञात नहीं किया जा सकता। ईश्वर न तो प्रत्यक्ष और न अनुमान द्वारा ज्ञात किया जा सकता है, केवल वेदों की सहायता से ही ईश्वर के स्वरूप को ज्ञात किया जा सकता है। वेदों की रचना किसी मानव के द्वारा नहीं की गई थी (अपीरुषेय) जब तक वेदों के अलौकिक उद्गम को स्वीकार नहीं कर लिया जाता तब तक धार्मिक कर्तव्यों की निरपेक्ष प्रामाणिकता स्थापित नहीं की जा सकती, सर्व नैतिक एवं धार्मिक कर्तव्य सापेक्ष बने रहेंगे। कोई भी मानवी आदेश अज्ञान की अनुपस्थिति अथवा असत्य ज्ञान की अनुपस्थिति के सम्बन्ध में आश्वासन नहीं दे सकते, न यह माना जा सकता है कि यह आदेश किसी सर्वज्ञ सत्ता के अग्रसर होते हैं क्योंकि एक सर्वज्ञ सत्ता के अस्तित्व को श्रुतियों के बिना ज्ञात नहीं किया जा सकता। यह मान लेना भी युक्ति-संगत नहीं है कि ऐसी सर्वज्ञ सत्ता हमें बोखाने में अभिरुचि न रखती हो। पर यदि दूसरी ओर वेदों को किसी पुरुष से उत्पन्न नहीं माना जाता है तो हमें किसी अन्य मान्यता स्वीकार करने को बाध्य नहीं होना पड़ता, वेदों का 'अपीरुषेय' उद्गम स्वयं-सिद्ध है क्योंकि हम किसी ऐसे व्यक्ति को नहीं जानते जिसे उन्हें निम्ना हो। उनकी उक्तियाँ साधारण उक्तियों से भिन्न हैं, क्योंकि हम पदचार्दुक्त के रचयिताओं को जानते हैं। वेद अपने स्वरूप में स्थित हैं तथा केवल महापियों के मन्मथ प्रकट किये गये हैं, तथा उनकी सत्यता किसी अन्य वस्तु पर निर्भर नहीं करती, क्योंकि यदि हम ऐसा न मानें तो हमारे पास सत्यता की कोई निरपेक्ष कमीटी दोष नहीं रह जायगी, तथा अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायगा। उनकी सत्यता किसी तर्क पर निर्भर नहीं करती, क्योंकि अच्छा तर्क केवल यही बता सकता है कि विचार प्रक्रिया में कोई तार्किक दोष नहीं है, तथा स्वयं किसी वस्तु की सत्यता स्थापित नहीं

सकेत मिलता प्रतीत होता है तो इस बात का प्रत्यक्ष अनुभव तथा अनुमान द्वारा व्याघात हो जाता है, अतएव इन पाठों की अद्वैतवादी व्याख्या असत्य हो जायगी। श्रुतियाँ किसी ऐसी बात का निर्देश नहीं कर सकती जिसका अनुभव द्वारा प्रत्यक्ष व्याघात हो जाय, क्योंकि यदि अनुभव को असत्य माना जाय तो श्रुतियों की सत्यता का अनुभव असत्य हो जायगा। श्रुतियों का उपदेश अन्य 'प्रमाणों' से अनुकूल होने पर अतिरिक्त बल प्राप्त कर लेता है, और चूँकि सभी 'प्रमाण' भेद की सत्यता की ओर सकेत करते हैं अतः श्रुति-पाठों की अद्वैतवादी व्याख्या को सत्य नहीं माना जा सकता। जब किसी अनुभव-विशेष का अनेक अन्य 'प्रमाणों' के द्वारा व्याघात हो, तब वह अनुभव असत्य सिद्ध हो जाता है। इसी विधि से शुक्ति-रजत का मिथ्यात्व सिद्ध किया जाता है। जो वस्तु दूर से रजत के रूप में प्रत्यक्ष की गई थी उसका निकट निरीक्षण तथा हाथ के स्पर्श द्वारा बोध हो जाता है और इसी कारण से दूर से प्रत्यक्ष की गई शुक्ति-रजत को असत्य माना जाता है। जो अनुभव अनेक अन्य प्रमाणों द्वारा बाधित होता है, उसे उसी कारण से दोष-युक्त मानना चाहिये।^१ किसी प्रमाण का तुलनात्मक मूल्य उसके परिणाम अथवा गुण से आकांक्षित जा सकता है।^२ गुणात्मक प्रमाण दो प्रकार के होते हैं, अर्थात् सापेक्ष (उपजीवक) तथा स्वतंत्र (उपजीव्य), इनमें से पश्चादुक्त को अधिक सबल मानना चाहिये। प्रत्यक्ष तथा अनुमान स्वतंत्र प्रमाण हैं, अतएव इनको 'उपजीव्य' माना जा सकता है, पर श्रुति-पाठ प्रत्यक्ष एवं अनुमान पर आश्रित हैं अतएव 'उपजीवक' माने जाने चाहिये। सत्य प्रत्यक्ष अनुमान से पहले आता है और उससे श्रेष्ठ है क्योंकि अनुमान को प्रत्यक्ष पर आश्रित रहना पड़ता है, अतः यदि श्रुति-पाठों एवं प्रत्यक्ष में स्पष्ट विरोध हो तो श्रुति-पाठों की व्याख्या इस ढंग से की जानी चाहिये कि उस प्रकार का कोई विरोध उत्पन्न न हो। अपने स्वरूप से सर्व प्रमाणों का आधार होने के नाते प्रत्यक्ष अथवा प्रत्यक्ष अनुभव 'उपजीव्य' है, तथा इस कारण से सत्यता का दृढतर अधिकारी है।^३ अद्वैतवादी तथा द्वैतवादी श्रुति-पाठों में से पश्चादुक्त को प्रत्यक्ष

^१ बहु-प्रमाण-विरुद्धाना दोषजन्यत्व-नियमान्, दोष-जन्यत्व च बलव-प्रमाण-विरोधाद् एव ज्ञायते।

अदुष्टमिन्द्रिय त्वक्ष तर्कोऽदुष्टम् तथानुमा
आगमोऽदुष्टवाक्य च तादृक् चानुभव स्मृत
वनवत्-प्रमाणतश्चैव ज्ञेया दोषा न चान्यथा।

—वही, पृ० ५६२ (४)।

^२ नि-विधम् वनयत्यञ्च बहुत्वाच्च स्वभावतः।

—वही।

^३ मन्त्र गार्ग्य 'ब्रह्माक्ष' के अनुसार निम्न 'प्रमाणों' का उल्लेख करते हैं। 'प्रमाणों' का विवरण एवं अन्य भाग में दिया गया है।

प्रमाण का समर्थन प्राप्त है। यदि यह कहा जाय कि श्रुति-पाठों का उद्देश्य प्रत्यक्ष से परे जाना है तथा विशुद्ध सत्ता की प्रत्यक्ष द्वारा ही अनुभूति की जा सकती है, तो यह बात फलित होती है कि द्वैतवादी पाठ साधारण प्रत्यक्ष के विरोध में होने के नाते इसी आधार पर अधिक प्रामाणिक माने जाने चाहिये कि वे प्रत्यक्ष से परे जाते हैं। अतः किसी भी दृष्टिकोण से देखने पर द्वैतवादी पाठों की श्रेष्ठता को अस्वीकृत नहीं किया जा सकता। इसके अतिरिक्त जब एक तथ्य विशेष को कई प्रमाणों द्वारा समर्थन प्राप्त होता है तो इससे उस तथ्य की सत्यता बलवती हो जाती है। यह तथ्य की ईश्वर जीवन और जगत से भिन्न है कई प्रमाणों द्वारा प्रमाणित होता है अतएव उसको चुनौती नहीं दी जा सकती, तथा समस्त वैदिक पाठों का अंतिम व भरम आशय इस तथ्य की घोषणा करना है कि भगवान् विष्णु उच्चतम सत्ता है। केवल ईश्वर की महानता व शुभत्व के ज्ञान द्वारा ही एक व्यक्ति उसकी भक्ति कर सकता है, तथा उसकी भक्ति और उसके अनुग्रह द्वारा ही वह जीवन के चरम लक्ष्य मोक्ष की प्राप्ति कर सकता है। इस प्रकार ईश्वर एव उसके शुभत्व की घोषणा द्वारा 'श्रुति' हमारे लिये मोक्ष प्राप्त करवाने में सहायक होती है।

कोई व्यक्ति किसी ऐसी वस्तु के प्रति आसक्त नहीं हो सकता जिससे वह अपने तादात्म्य का अनुभव करता है। एक सम्राट् अपने प्रतिपक्षी को प्रेम नहीं करता, अपितु वह उस पर आक्रमण करके उसे पराजित करने का प्रयत्न करेगा, किन्तु वही सम्राट् उस व्यक्ति को अपना सब कुछ दे देगा जो उसकी प्रशंसा करे। अधिकांश श्रुति-पाठ ईश्वर को विविध विशेषणों एव शक्तियों से सम्पन्न बताते हैं जिनकी अद्वैतवाद के आधार पर व्याख्या नहीं की जा सकती। अतः मध्व कहते हैं कि सर्व 'श्रुति' एव 'स्मृति' पाठों का चरम उद्देश्य परमेश्वर विष्णु की अनुत्तमता का कथन करता है।

किन्तु मध्व के प्रतिपक्षी यह युक्ति देते हैं कि परमसत्ता में विशेषणों का प्रतिज्ञापन भेद के प्रत्यय पर निर्भर करता है, तथा भेद का प्रत्यय विशेषण और विशेष्य की पृथक्-पृथक् सत्ता पर निर्भर करता है। दो सत्ताओं के अभाव में भेद का प्रत्यय नहीं बन सकता, तथा भेद के प्रत्यय के अभाव में पृथक्-पृथक् सत्ताओं का प्रत्यय नहीं बन सकता, इस प्रकार ये दोनों प्रत्यय परस्पर अन्योन्याश्रित प्रत्यय हैं अतएव तार्किक दृष्टि से अमान्य है।^१ उत्तर में मध्व कहते हैं कि उपर्युक्त युक्ति अमान्य है क्योंकि वस्तुएँ स्वयं भेद-स्वरूपी हैं। यह कहना युक्तिसंगत नहीं है कि भेद निरर्थक है क्योंकि उनका अनुभव वस्तुओं के सम्बन्ध में ही हो सकता है, कारण यह है कि जिस प्रकार अभेद का

^१ न च विशेषण-विशेष्यतया भेद-सिद्धि, विशेषण-विशेष्य-भावश्च भेदापेक्ष धर्मि-प्रतियोग्यपेक्षया भेद-सिद्धिर्भेदापेक्ष च धर्मिप्रतियोगित्वमियन्योन्याश्रयनया भेदस्या-युक्तिः ।
—विष्णु तत्व-विनिर्णय, पृ० २६४ ।

स्वतंत्र अर्थ है उसी प्रकार भेद की अनुभूति भी स्वतंत्र हो जाती है। यह सोचना गलत है कि पहले तो हमें विभिन्न वस्तुओं का उनकी अभेदता में ज्ञान होता है और उसके पश्चात् भेदों की अनुभूति होती है, अपितु वस्तु का प्रत्यक्षीकरण करना ही भेद का प्रत्यक्षीकरण करना है। अभेद भी उतना ही सरल एवं विश्लेषण-गम्य है जितना अभेद। अभेद का प्रत्यय भी सरल है फिर भी तादात्म्य के सम्बन्ध के रूप में उसकी अभिव्यक्ति की जा सकती है—यथा ब्रह्मन् एव जीव के तादात्म्य के रूप में, जैसा कि अद्वैतवादी कहते हैं। उसके समान ही भेद का प्रत्यय सरल है, यद्यपि उसकी अभिव्यक्ति दो मत्ताओं के सम्बन्ध के रूप में की जाती है। यह सत्य है कि सशय एवं भ्रम की स्थिति में हमें भेद के प्रत्यय को स्थगित करना पड़ता है, किन्तु वैसी स्थिति में हमें अभेद के प्रत्यय को भी स्थगित करना पड़ता है। किसी वस्तु का प्रत्यक्षीकरण करने का अर्थ उसके अभेद अथवा तादात्म्य का प्रत्यक्षीकरण करना नहीं है, वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण करना, तथा इस विलक्षणता ही में भेद का स्वरूप निहित है। 'उसका भेद' यह कथन वस्तु के स्वरूप का लक्षित करता है, क्योंकि यदि ऐसा न होता तो उस वस्तु के प्रत्यक्षीकरण से हमें अन्य वस्तुओं से उसकी पृथक्ता एवं भेद की अनुभूति नहीं हो पाती। यदि वस्तु के प्रत्यक्षीकरण के साथ ही ऐसे भेद की अनुभूति नहीं होती तो एक व्यक्ति स्वयं को घट अथवा वस्त्र से सम्भ्रात कर देता, किन्तु ऐसी सम्भ्राति कभी नहीं होती क्योंकि ज्योंही घट का प्रत्यक्षीकरण होता है त्योंही उसको अन्य सभी वस्तुओं में भिन्न भी प्रत्यक्ष किया जाता है। अतः भेद प्रत्यक्ष की गई वस्तुओं के स्वरूप के रूप में अनुभूत किया जाता है, सशय केवल उन्हीं स्थितियों में उत्पन्न होता है जिनमें कुछ समानता हो, किन्तु अन्य अधिकांश स्थितियों में एक सत्ता के अन्य सत्ताओं में भेद की अनुभूति उस सत्ता के प्रत्यक्षीकरण के साथ ही हो जाती है। जिस प्रकार अनेक वस्तुओं को एक दृष्टि से देखने पर उनका एक सामान्य ज्ञान हो जाता है, उसी प्रकार भेद का ज्ञान भी सामान्यतः हो जाता है यद्यपि उस वस्तु का अन्य वस्तु-विशेष में विशेष भेद प्रत्यक्षीकरण के नुरन्त माय ही ज्ञान नहीं हो पाता। जब अनेक वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण किया जाता है तब हम यह प्रत्यक्षीकरण भी करते हैं कि प्रत्येक वस्तु भिन्न है, यद्यपि प्रत्येक वस्तु का अन्य वस्तु में भेद तत्काल अनुभूत नहीं हो पाता। अतः हम उन निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि भेद का प्रत्यक्षीकरण उपादयों की श्रेणी के रूप में अभेदता के पूर्ण प्रत्यक्षीकरण पर निर्भर करना है जिस पर भेद का प्रत्यय ही गगनित रहता है। वेदान्ती अथवा अद्वैतवादी भी जो प्रत्येक मत्ता को ब्रह्मन् से

भिन्न मानते हैं इस बात का निषेध नहीं कर सकते कि प्रत्येक सत्ता के प्रत्यक्षीकरण में उसके विशेष स्वरूप एवं विलक्षणता का प्रत्यक्ष किया जाता है। इस प्रकार अद्वैतवादी भेद के प्रत्यक्षीकरण को जिस अन्योन्याश्रित तर्क से सम्बन्धित करते हैं वह दोषमय है तथा अमान्य है यदि एक वस्तु अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति के साथ-साथ अपना भेद-विशेष एवं विलक्षणता की अभिव्यक्ति नहीं करेगी तो समस्त वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण एकरूप हो जायगा। इसके अतिरिक्त प्रत्येक भेद का अपना विलक्षणस्वरूप होता है, एक घट से भेद एक वस्त्र से भेद के समान नहीं होता। इस प्रकार भेद का प्रत्यक्षीकरण अवैध नहीं माना जा सकता, यह कहना कि जिस वस्तु का प्रत्यक्ष वैध रीति से हुआ है वह मिथ्या है अनुभव को चुनौती देना है, तथा अमान्य है। शुक्ति-रजत के आमक प्रत्यक्षीकरण को मिथ्या इसलिये माना जाता है कि उसका एक अधिक सबल प्रत्यक्ष अनुभव द्वारा व्याघात होता है। कोई हेतुनानुमानिक तर्क वैध प्रत्यक्षानुभव की सत्यता को चुनौती देने की क्षमता नहीं रखता। कोई भी द्वन्द्वात्मक तर्क प्रत्यक्ष, अपरोक्ष अनुभव की अवैधता सिद्ध नहीं कर सकता। इस तर्क के अनुसार वस्तुओं के भेदों का निषेध करने वाली समस्त युक्तियों का श्रुति-पाठो, प्रत्यक्ष तथा अन्य युक्तियों द्वारा व्याघात हो जाता है, जो भेद की सत्यता को चुनौती देते हैं उनकी युक्तियाँ स्वरूपतः सर्वथा छलपूर्ण हैं। यह कहना निरर्थक है कि यद्यपि हमारे व्यावहारिक अनुभव में भेद की अनुभूति होती है तथापि पारमार्थिक सत्ता में कोई भेद नहीं है। यह पहले ही प्रदर्शित कर दिया गया है कि मिथ्यात्व की सत् एवं असत् दोनों से भिन्न बताकर परिभाषा देना अर्थहीन है। असत् को अनुभव के लिये मूल्यहीन बताना और उसका निषेध करने का प्रयत्न करना अर्थहीन है, क्योंकि चाहे उसका अनुभव हो अथवा न हो, उसका निषेध करने की कोई आवश्यकता नहीं है। किसी वस्तु का असत् से भेद असत् के ज्ञान के बिना ज्ञात नहीं किया जा सकता। शुक्ति में रजत के आभास को सत् और असत् से भिन्न नहीं कहा जा सकता, क्योंकि रजत के आभास का शुक्ति में अनस्तित्व माना जाता है, यहाँ यह युक्ति नहीं दी जा सकती कि रजत के आभास की अनुभूति हुई थी अतः उसका अनस्तित्व नहीं हो सकता। असत् का सत् के रूप में प्रत्यक्षीकरण करने का अर्थ है एक वस्तु का दूसरी वस्तु में प्रत्यक्षीकरण। यही भ्रम का स्वरूप है। यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अद्वैतवादियों द्वारा यह स्वीकार किया गया है कि वास्तविक अस्तित्व न रखते हुए भी 'अनिर्वचनीय' का प्रत्यक्षीकरण किया जा सकता है। यह भी नहीं माना जा सकता कि ऐसा प्रत्यक्षीकरण स्वयं 'अनिर्वचनीय' होता है, क्योंकि उस अवस्था में 'दुष्ट अनन्त' का दोष उत्पन्न हो जायगा-पहला 'अनिर्वचनीय' दूसरे पर निर्भर करेगा तथा दूसरा तीसरे पर, इत्यादि। यदि रजत का आभास अपने स्वरूप से ही 'अनिर्वचनीय' होता तो उसका उस रूप में प्रत्यक्षीकरण हो जाता तथा भ्रम का निराकरण हो जाता, क्योंकि यदि प्रत्यक्षीकरण के समय रजताभास को 'अनिर्वचनीय' के रूप में ज्ञात किया जाता तो प्रत्येक व्यक्ति को

यह अनुभूति हो जाती कि वह भ्रम का अनुभव कर रहा है। 'मिथ्या' शब्द का अर्थ 'अनिर्वचनीय' नहीं होता, उसका अर्थ होना चाहिये अनस्तित्व। ऐसी कोई वस्तु नहीं हो सकती जो न सत् है और न असत् है, प्रत्येक व्यक्ति यह प्रत्यक्षीकरण करता है कि वस्तुएँ या तो सत् हैं अथवा नहीं हैं, किसी ने भी ऐसी वस्तु का प्रत्यक्षीकरण नहीं किया है जो न तो सत् है और न असत् है। इस प्रकार तथाकथित 'अनिर्वचनीय' की मान्यता तथा असत् का प्रत्यक्षीकरण दोनों समान रूप से अमान्य है, भेद का प्रत्यक्षीकरण मान्य है, तथा अद्वैतवादी मत खण्डित हो जाता है।

श्रुति भी जीवों और ब्रह्मन् के भेद को स्वीकार करती है, यदि श्रुति-पाठ भी असत्य है तो फिर श्रुति के आधार पर अद्वैतवाद का उपदेश देना निरर्थक है। श्रुतियों के आधार पर हमें मानना पड़ता है कि ब्रह्मन् महान्तम और उच्चतम है, क्योंकि समस्त मान्य श्रुतियों का आशय इसी दृढोक्ति की स्थापना करना है—कोई भी एक क्षण के लिये यह नहीं सोच सकता कि वह ब्रह्मन् से एकरूप हैं, कोई यह अनुभव नहीं करता कि 'मैं सर्वज्ञ हूँ, मैं सर्वशक्तिमान हूँ, मैं समस्त दुःखों व दोषों से रहित हूँ' इसके विपरीत हमारा सामान्य अनुभव इसके ठीक विरोध में है, तथा वह अनुभव असत्य नहीं हो सकता क्योंकि उसकी असत्यता का कोई प्रमाण नहीं है। श्रुतियाँ स्वयं कभी आत्मा और ब्रह्मन् के तादात्म्य की घोषणा नहीं करती, तथाकथित तादात्म्य-सूचक पाठ (तत् त्वम् असि—'वह तू है') ऐसे उदाहरणों सहित उद्धोषित किया गया है जिन सबका संकेत द्वैतवादी मत की ओर ही है। प्रत्येक तादात्म्य-सूचक पाठ के प्रसंग में दिया गया उदाहरण उसका यथार्थ आशय प्रदर्शित करता है, अर्थात् वह ब्रह्मन् और जीवों के भेद को स्वीकार करता है। जब यह कहा जाता है कि एक के ज्ञान लेने पर सभी का ज्ञान हो जाता है, तब तात्पर्य यह है कि ज्ञान का प्रमुख विषय एक ही है, अथवा एक ही मन्त्राधार है, उसका यह तात्पर्य नहीं है कि अन्य सभी वस्तुएँ मिथ्या हैं। क्योंकि, यदि एक ही मन्त्र होता और अन्य सभी वस्तुएँ मिथ्या होती तो हम यह आशा करने में सक्षम होते कि ज्ञान में सब मिथ्यात्व का ज्ञान फलित होगा—ऐसी बात असम्भव है (नहि मन्त्रज्ञानेन मिथ्याज्ञानम् भवति)। यह नहीं कहा जा सकता कि श्रुति के ज्ञान द्वारा रजत के ज्ञान की प्राप्ति होती है, क्योंकि यह दोनों ज्ञान भिन्न हैं। एक व्यक्ति यह ज्ञान करने पर ही कि 'यह रजत नहीं है,' श्रुति को ज्ञात कर पाता है, जब तक

को जान लेता है तब वह कह सकता है कि वह पुत्र को भी जान गया है, 'ओह ! मैं उसे जानता हूँ, वह अमुक व्यक्ति का पुत्र है, मेरा उससे परिचय है,' किसी व्यक्ति को ज्ञात कर लेने पर हम उसके सदृश अन्य व्यक्तियों को ज्ञात करने का दावा कर सकते हैं, एक स्त्री को जान लेने पर कोई कह सकता है 'ओह ! मैं स्त्रियों को जानता हूँ ।' श्रुति-पाठ ऐसे ही उदाहरणों के आधार पर यह घोषणा करते हैं कि एक को ज्ञात कर लेने पर सभी का ज्ञान प्राप्त हो जाता है । यह कहने का कोई कारण नहीं है कि इस प्रकार की उक्तियाँ ब्रह्मन् के अतिरिक्त सभी वस्तुओं के मिथ्यात्व की घोषणा करती हैं । जब श्रुतिपाठ यह घोषणा करते हैं कि मिट्टी के एक पिण्ड को ज्ञात कर लेने पर हम समस्त मिट्टी के वर्तनों को ज्ञात कर लेते हैं, तब उनका आशय केवल समानता से है, क्योंकि ऐसा तो नहीं हो सकता कि सभी मिट्टी के वर्तन एक ही मृत्तिका पिण्ड से 'निर्मित' होते हैं, श्रुति-पाठ यह नहीं कहता है कि मृत्तिका को ज्ञात कर लेने पर हम समस्त मिट्टी के वर्तनों को ज्ञात कर लेते हैं, उसका यह कथन है कि मृत्तिका-पिण्ड को ज्ञात कर लेने पर हम समस्त मिट्टी के वर्तनों को ज्ञात कर लेते हैं । एक मृत्तिका-पिण्ड तथा अन्य समस्त मिट्टी के वर्तनों की समानता ही उक्त श्रुति-पाठ को न्यायोचित सिद्ध करती है । 'वाचारम्मणम्' शब्दों से उत्पन्न मिथ्यात्व नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो 'नामधेय' शब्द अप्रयोज्य होता । अतः हमारा यह निष्कर्ष है कि श्रुतियाँ कभी भी जगत के मिथ्यात्व की घोषणा नहीं करती, इसके विपरीत, वे जगत को मिथ्या मानने वाले मत की निन्दा से ओत-प्रोत हैं ।^१

परम-आत्मन् या ब्रह्मन् सर्वज्ञ, सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् एव आनन्दमय है, जबकि जीवात्मन् स्वरूप में यद्यपि उसके समान है तथापि सदा उसके नियन्त्रण में रहता है, अल्पज्ञ एव अल्प शक्तिमान है । यह मानना गलत है कि आत्मन् एक है किन्तु मिथ्या 'उपाधि' के कारण अनेक भासित होता है, यथा यह सकल्प करना असम्भव है कि आत्मन् को वृद्धि से अनात्मन् के रूप में सकल्पित किया जा सकता है । चमत्कार के द्वारा यथार्थ वस्तुओं के अनुकरण में मिथ्या आभास की तथाकथित सृष्टि यथार्थ वस्तुओं के अस्तित्व के कारण ही सम्भव हो सकती है, यथार्थ वस्तुओं के आधार पर ही मिथ्या भ्रम भासित होते हैं । स्वप्न भी यथार्थ अनुभवों के आधार पर घटित होते हैं तथा उनका अनुकरण करते हैं । स्वप्न-सृष्टियाँ अर्द्धचेतन 'वासना' की क्रिया के द्वारा ही सम्पन्न हो सकती हैं, किन्तु यह मानने का कोई कारण नहीं है कि कभी

^१ असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम्
अपरस्पर-मम्भूतं किमयत् काम-हेतुकम्
एता दृष्टिमवष्टम्य नष्टात्मानोऽप्य-बुद्धयः ।

बाधित न होने वाला एव वस्तुतः अनुभूत होने वाला जगत् स्वप्न सृष्टियों के समान मिथ्या है। इसके अतिरिक्त परमेश्वर सर्वज्ञ एव स्वयं-प्रकाश है, तथा यह सम्भव नहीं है कि वह अज्ञान से आच्छादित हो जाय। यदि यह युक्ति दी जाय कि एक ब्रह्मन् 'उपाधि' द्वारा अनेक रूपों में आसित होता है तथा वह जन्म पुनर्जन्म के चक्र में भ्रमण करता है, तो चूँकि जन्म-पुनर्जन्म के चक्र अनन्त हैं अतः ब्रह्मन् कभी भी उनसे मुक्त नहीं हो पाएगा और उसका 'उपाधि' से सम्पर्क स्थायी होने के कारण वह कभी मोक्ष की प्राप्ति न कर सकेगा। यह कहने से बचाव नहीं होगा कि विशुद्ध-ब्रह्मन् उपाधियों के द्वारा बन्धन में नहीं पड़ सकता, जो पहले से ही 'उपाधि' से सम्बन्धित है उसे उससे सम्बन्धित करने के लिए एक अन्य उपाधि की आवश्यकता नहीं हो सकती, क्योंकि इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायगा। फिर, मिथ्या 'उपाधि' की मान्यता को तभी सिद्ध किया जा सकता है जबकि अज्ञान की सत्ता को सिद्ध करने के लिए युक्ति दी जाय, यदि अज्ञान की सत्ता नहीं रख सकता अतः यहाँ अन्योन्याश्रय का दोष उत्पन्न हो जायगा। परिकल्पना के अनुसार सर्वज्ञता उसी में हो सकती है जो मिथ्या 'उपाधि' से भ्रमम्बन्धित हो, अतः यदि विशुद्ध ब्रह्मन् स्वयं अज्ञान से सम्बन्धित है तो मोक्ष कदापि सम्भव नहीं हो सकता, क्योंकि उस दशा में अज्ञान ब्रह्मन् का स्वरूप बन जायगा जिससे वह पृथक् नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त अज्ञान का ऐसा स्थायी अस्तित्व स्वभावतः ब्रह्मन् और अज्ञान के द्वैतवाद को उत्पन्न कर देगा। यदि यह माना जाय कि 'जीव' के 'अज्ञान' के फलस्वरूप जगत् का आभास सम्भव होता है, तो यह सकेत किया जा सकता है कि यहाँ भी अन्योन्याश्रय का दोष उत्पन्न होता है, क्योंकि 'अज्ञान' के पूर्व अस्तित्व के बिना 'जीव' नहीं हो सकता, और 'जीव' के बिना 'अज्ञान' नहीं हो सकता, 'अज्ञान' के बिना 'उपाधि' नहीं हो सकती, और 'उपाधि' के बिना 'अज्ञान' नहीं हो सकता। न यह माना जा सकता है कि विशुद्ध ब्रह्मन् ही भ्रम के कारण अज्ञानी प्रतीत होता है, क्योंकि जब तक 'अज्ञान' की स्थापना नहीं हो जाती तब तक भ्रम नहीं हो सकता, और जब तक भ्रम नहीं होता तब तक 'अज्ञान' नहीं हो सकता, और जब तक भ्रम नहीं होता तब तक 'अज्ञान' नहीं हो सकता। एक अन्य दृष्टिकोण से भी यह कहा जा सकता है कि जब अद्वैतवादी यह कहते हैं कि समस्त जीवों की मुक्ति होने पर ब्रह्मन् का भी मोक्ष हो जायगा तब वे एक भ्रमम्बन्ध तर्क-वाक्य का गमर्पण करने हैं, क्योंकि जीव परमाणुओं से भी बहुत अधिक मूल्या में होते हैं, पर परमाणु की नोक पर जागो जीव मिन हो गकने हैं, तथा यह संकल्पना करना भ्रमम्बन्ध है कि अज्ञान की प्राप्ति के द्वारा वे सब मोक्ष प्राप्त कर लेंगे। यह भी

गई वस्तुओं की उपेक्षा नहीं की जा सकती । हम सभी यह जानते हैं कि हम अपने अनुभव में सदा जगत के विषयों का उपभोग करते रहते हैं, तथा इस तथ्य के होते हुए हम कैसे कह सकते हैं कि अनुभव और अनुभूत पदार्थ में कोई भेद नहीं है ? जब हम भोजन का प्रत्यक्षीकरण करते हैं तब हम यह कैसे कह सकते हैं कि भोजन की सत्ता नहीं है ? किसी प्रत्यक्षीकरण के अनुभव को हम तभी बहिष्कृत कर सकते हैं जब हमें यह ज्ञात हो कि उसकी अवस्थाएँ ऐसी थीं जिनके कारण उसकी सत्यता दूषित हो गई । हम दूरी से एक वस्तु का प्रत्यक्षीकरण करते हैं, हम कुछ बातों में उस पर अविश्वास कर सकते हैं क्योंकि हम जानते हैं कि जब हम दूरी पर किसी वस्तु को देखते हैं तब वह छोटी एवं धुंधली प्रतीत होती है, किन्तु जब तक इस प्रकार की विक्षेप उत्पन्न करने वाली अवस्थाओं को सिद्ध नहीं कर दिया जाय तब तक कोई भी प्रत्यक्ष असत्य नहीं माना जा सकता । इसके अतिरिक्त एक प्रत्यक्षीकरण के दोषों को किसी अन्य परिपक्व प्रत्यक्षीकरण की सहायता से भी दूर जा सकता है । किसी भी युक्ति द्वारा कभी भी जगत के मिथ्यात्व को सिद्ध नहीं किया जा सका है । साथ ही ज्ञान, अज्ञान, सुख एवं दुःख के अनुभव बाधित नहीं किये जा सकते, अतः यह मानना पड़ता है कि जगत् का अनुभव सत्य है, और सत्य होने के कारण उसका निषेध नहीं किया जा सकता, अतएव अद्वैतवादियों द्वारा इच्छित मोक्ष असम्भव है । यदि प्रत्यक्ष अनुभव की गई वस्तु अधिक सबल अनुभव से रहित छलपूर्ण युक्तियों द्वारा निषेध हो सकता है तो आत्मन् का प्रत्यक्ष अनुभव भी मिथ्या माना जा सकता है । आत्मन् के अस्तित्व के सम्बन्ध में छलपूर्ण युक्तियों की कोई कमी नहीं है, क्योंकि कोई भी यह युक्ति दे सकता है कि सब कुछ मिथ्या है अतः आत्मन् की अनुभूति भी मिथ्या है, तथा कोई कारण नहीं है कि हम अन्य वस्तुओं के अस्तित्व एवं आत्मन् के अस्तित्व में भेद स्थापित करें, क्योंकि अनुभव के रूप में दोनों एक ही स्तर के हैं । यह मान्यता निराधार है कि आत्मन् एक मिश्र स्तर की सत्ता है अतः उसके मिथ्यात्व की घोषणा नहीं की जा सकती । न यह कहना सम्भव है कि समस्त भ्रम आत्मानुभव के आधार पर घटित होते हैं, क्योंकि ऐसा कहने के लिये पहले यह सिद्ध किया जाना चाहिये कि आत्मन् का अनुभव मिथ्या नहीं है जबकि अन्य सभी अनुभव मिथ्या हैं—मध्वानुयायी इसी बात पर आपत्ति उठाते हैं । यदि यह कहा जाय कि अताकिकता किसी अनुभव का मिथ्यात्व ही प्रदर्शित करती है, तो यह उत्तर दिया जा सकता है कि वस्तुगत अनुभव के साहचर्य के आत्मानुभव की अताकिकता अथवा अव्याख्यात्मकता आत्मानुभव के मिथ्यात्व को ही सिद्ध करती है तथा और कुछ भी स्थापित नहीं करती, क्योंकि अद्वैतवादी कहते हैं कि सर्व अनुभव 'अविद्या' से उत्पन्न होने के कारण आत्मानुभव के आभास मात्र हो सकते हैं । 'अविद्या' को भी अव्याख्यात्मक माना जाता है, तथा सर्वसत्ता अनुभव पर नहीं बल्कि तार्किक युक्तियों पर आधारित मानी जाती है, उम दशा में यह भी कहा जा सकता है कि वस्तुएँ यथार्थ द्रष्टा हैं और आत्मन् दृश्य है ।

कोई यह भी कह सकता है कि द्रष्टा के बिना भी मिथ्या आभास हो सकते हैं, इस बात की अतार्किकता अथवा अव्याख्यात्मकता से हमें हिचकना नहीं चाहिये क्योंकि 'माया' भी अतार्किक एवं अव्याख्यात्मक है, अतः यह बताना सम्भव नहीं है कि 'माया' किस ढंग से सम्भ्रान्ति उत्पन्न करेगी। भ्रान्ति को उत्पन्न करना 'माया' का एक-मात्र व्यापार है, अतएव हम यह कह सकते हैं कि या तो द्रष्टा के बिना ही दृश्य हैं, अधिष्ठान के बिना ही भ्रम हैं, अथवा वस्तुएँ भी तथाकथित द्रष्टा हैं और आत्मन् या तथाकथित द्रष्टा यथार्थ में एक वस्तु ही हैं।

पुनः यदि सर्व भेदों को 'उपाधि' से उत्पन्न मिथ्या आभास मात्र मान लिया जाय, तो फिर परम सत्ता का अनुभव भी उसी सादृश्य के आधार पर मिथ्या क्यों न मान लिया जाता? यद्यपि सुख और दुःख की भावनाएँ एक व्यक्ति के विभिन्न अंगों में प्रकट होती हैं, तथापि अनुभव-कर्त्ता एक ही प्रतीत होता है। इसी सादृश्यता के आधार पर विभिन्न शरीरों अथवा व्यक्तियों में पाए जाने वाले अनुभवों को एक ही व्यक्ति का अनुभव क्यों नहीं मान लिया जाता? पहली दशा में 'उपाधियों' की भिन्नता (जैसे एक व्यक्ति के अंगों की भिन्नता) होने पर एक ही अनुभवकर्त्ता प्रतीत होता है, अतः दूसरी दशा में भी एक से अधिक व्यक्ति के शरीरों की विभिन्न 'उपाधियों' के होने पर भी एक ही अनुभवकर्त्ता हो सकता है और फिर, एक 'उपाधि' के नाश से ब्रह्म अथवा आत्मन् मुक्त नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्मन् अन्य 'उपाधियों' से सम्बन्धित है और सर्वदा बन्धन से पीड़ित रहता।

पुनः, यह प्रश्न उठता है कि 'उपाधि' सम्पूर्ण ब्रह्मन् को आच्छादित करती है अथवा उसके एक अंश को। ब्रह्मन् अवयवों से निर्मित कल्पित नहीं किया जा सकता, यदि 'उपाधि' का साहचर्य अन्य उपाधि के कारण माना जाय तो अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायगा। फिर, चूंकि ब्रह्मन् सर्व-व्यापी है, उसमें 'उपाधि' के द्वारा कोई भेद नहीं हो सकता, तथा ब्रह्मन् के एक अवयव की मकल्पना सम्भव नहीं है, 'उपाधि' केवल उन्नीच प्रभुओं के लिए सम्भव है जो दिग्बल काल में सीमित हों। पुनः इसी कारण से विभिन्न 'उपाधियों' द्वारा उत्पन्न अनुभव एक ही ब्रह्मन् के अनुभव होने चाहिये, तथा उस दशा में जैसे एक व्यक्ति के विभिन्न अंगों के सुख व दुःख का अनुभव उस एक ही व्यक्ति का अनुभव माना जाता है वैसे विभिन्न शरीरों के द्वारा एक ही अनुभव ही प्रतीत नहीं चाहिये।

उससे एक-रूप है ? यदि वह विशुद्ध ब्रह्मन् से एक-रूप है तो वह बन्धन से पीड़ित नहीं हो सकता । यदि वह उससे एक-रूप नहीं है तो प्रश्न यह है कि वह नित्य है अथवा अनित्य, यदि वह नित्य नहीं है तो वह नष्ट हो जायगा और उसका मोक्ष नहीं होगा, यदि वह नित्य है, तो यह मानना पड़ता है कि 'माया' और 'ब्रह्मन्' नित्य सम्पर्क में रहते हैं, जिसका तात्पर्य यह है कि परम सत्ताएँ दो हैं । यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म शुद्ध स्वरूप में एक ही है, यद्यपि वह 'उपाधि' के सम्पर्क से अनेक भासित होता है, तो सीधा उत्तर यह है कि यदि शुद्ध स्वरूप 'उपाधि' के सम्पर्क में आ सकता है तो वह स्वयं शुद्ध नहीं माना जा सकता । यह कहना कि 'उपाधि' मिथ्या है अर्थहीन है, क्योंकि मिथ्यात्व और 'उपाधि' के प्रत्यय अन्योन्याश्रित हैं । न यह कहा जा सकता है कि 'उपाधि' अनादि 'कर्म' के कारण है, क्योंकि जब तक 'उपाधि' की अनेकता सिद्ध नहीं की जा सकती तब तक 'कर्म' की अनेकता सिद्ध नहीं की जा सकती, चूँकि दोनों प्रत्यय अन्योन्याश्रित हैं । अतः अद्वैतवादी मत हमारे सर्व प्रमाणों से बाधित हो जाता है, और समस्त मूल श्रुतियाँ द्वैतवादी मत का समर्थन करते हैं । अद्वैतवादी मत के आचार पर 'माया' और ब्रह्मन् दोनों का वर्णन नहीं किया जा सकता, यह अनुभूति करना भी कठिन है कि ब्रह्मन् अथवा अद्वैती स्वयं की अभिव्यक्ति कैसे कर सकता है, क्योंकि यदि वह एक है तथा क्रिया-रहित है तो वह स्वयं की अभिव्यक्ति करने में असमर्थ होना चाहिये । यदि वह अन्य व्यक्तियों के प्रति, जिनका अस्तित्व नहीं है, अपनी अभिव्यक्ति नहीं कर सकता, तो वह स्वयं को स्वयं के प्रति भी अभिव्यक्त नहीं कर सकता, क्योंकि स्वक्रिया असम्भव है (न च स्वेनापि ज्ञेयत्वं तैर्लज्ज्यते कर्तृ-कर्म-विरोधात्) । ज्ञाता के बिना कोई ज्ञान सम्भव नहीं है । ज्ञाता और ज्ञेय से रहित ज्ञान रीता और शून्य है, क्योंकि किसी ने भी ऐसे ज्ञान की अनुभूति नहीं की है जहाँ ज्ञान और ज्ञाता न हो ।

मध्व के 'विष्णु-तत्त्व-निर्णय' पर जयतीर्थ द्वारा 'विष्णु-तत्त्व-निर्णय-टीका,' केशवस्वामिन् द्वारा 'विष्णु तत्त्व-निर्णय-टीका-टिप्पणी,' श्रीनिवास एव पद्मनामतीर्थ द्वारा 'विष्णु-तत्त्व-निर्णय-टिप्पणी,' रघूत्तम द्वारा 'भक्त बोध' नामक टीकाएँ लिखी गईं, उस पर 'विष्णु तत्त्व-निर्णय-टीकोपन्यास' नामक एक अन्य टीका भी लिखी गई । इनके अतिरिक्त 'विष्णु-तत्त्व-निर्णय-व्याख्यान' और वनमाली मिश्र की 'विष्णु-तत्त्व-प्रहास' नामक स्वतंत्र रचनाएँ भी लिखी गईं जो 'विष्णु-तत्त्व-निर्णय' की अनुगामी कही जा सकती हैं ।^१

^१ अतो ज्ञातृ-ज्ञेयाभावात् ज्ञानमपि शून्यत्वेन, अतः शून्य-वादान् न कश्चिद् विरोधः, न च ज्ञातृ-ज्ञेय-रहित ज्ञान कश्चिद् दृष्टम् ।

मध्व की 'न्याय विवरण' छ सौ से अधिक ग्रन्थों की रचना है जिसमें 'ब्रह्म-सूत्र' के विभिन्न अध्यायों के तार्किक सम्बन्ध का विवरण दिया गया है। उस पर विट्ठल-सुतानन्दतीर्थ, मुद्गलतीर्थ और रघूत्तम द्वारा अनेक टीकाएँ लिखी गईं, जयतीर्थ ने भी उस पर 'न्याय-विवरण-पत्रिका' लिखी। मध्व के 'न्याय-विवरण' की दिशा में राघवेन्द्र, विजयीन्द्र व वादिराज ने क्रमशः 'न्याय-मुक्तावली', 'न्याय-भौक्तिकमाला' और 'न्याय-मुक्तावली' लिखी। मध्व ने अपने 'भाष्य', 'अनुभाष्य' व 'अनुव्याख्यान' को समाप्त करने के पश्चात् 'न्याय-विवरण' की रचना की थी। इस रचना का विस्तार से अनुसरण करना आवश्यक नहीं है, किन्तु हम संक्षेप में मध्व की विवेचन-पद्धति की ओर संकेत करेंगे। वे कहते हैं कि 'ब्रह्म-सूत्र' की रचना उपनिषदों की अद्वैतवादी व्याख्या का खण्डन करने के लिए की गई थी। एक अद्वैतवादी के अनुसार ब्रह्म स्वयं-प्रकाश होने के कारण जिज्ञासा का विषय नहीं बन सकता, इस मत के विरोध में 'ब्रह्म-सूत्र' हम मान्यता से प्रारम्भ होता है कि ब्रह्म के सर्व-गुण-सम्पन्न परम पुरुष होने के कारण सीमित मनस् उसका अवधारण कठिनाई से कर सकता है। फिर परम पुरुष की महानता के विस्तार के सम्बन्ध में स्वाभाविक जिज्ञासा व्यक्त की गई है तथा द्वितीय 'सूत्र' में यह प्रदर्शित किया गया है कि ब्रह्म जीवों से एक-रूप नहीं हो सकता क्योंकि वह जगत् की उत्पत्ति का उद्गम स्थान है, तथा वही जगत् का पालन-कर्त्ता भी है। तृतीय 'सूत्र' में हमको ज्ञान होता है कि जगत् का ब्रह्म-कारणत्व श्रुतियों के माध्यम के अतिरिक्त नहीं माना जा सकता, चतुर्थ सूत्र में हम पढ़ते हैं कि जिन श्रुतियों द्वारा हम ब्रह्म को जान सकते हैं वे उपनिषद् के अतिरिक्त अन्य कोई नहीं हो सकती। उस प्रकार, अपने गमस्त प्रथम अध्याय में मध्व यह प्रदर्शित करने का प्रयत्न करते हैं कि यदि हम सदिग्ध श्रुति-पाठों की स्पष्ट एवं निश्चित अर्थ वाले श्रुति-पाठों के आधार पर व्याख्या करें तो हम पाएंगे कि वे भी परमेश्वर की श्रेष्ठता एवं अनुभवातीतता की घोषणा करते हैं। प्रथम भाग में शेष अध्यायों में भी जीवों की तुलना में परमेश्वर की अनुभवातीतता की धारणा के माध्यम श्रुति-पाठों के सामंजस्य विधान का प्रयत्न बना रहता है। चतुर्थ भाग का विवरण देने समय मैं अपने उस मनोनीत मत का विवेचन करते हैं जिसके अनुसार सभी व्यक्तियों का भाग नहीं मिल सकता, क्योंकि केवल कुछ व्यक्ति ही मुक्ति के योग्य होते हैं।^१ यह दावा करने के लिए प्रसिद्ध ईश्वर के श्रेष्ठ गुणों का निरन्तर कीर्तन करने का ही उपाय माना जाना चाहिये। साम्प्रदायिक वर्तनों के साथ-साथ ध्यान और उसके उपायों के द्वारा परमेश्वर का अप्रकाश अनुभव नहीं हो सकता।^२ यह नहीं कहा जा सकता कि ज्ञान ही उसका ही नाम है 'ब्रह्म' का नाम ही जाना है और मोक्ष स्वतः

प्राप्त हो जाता है, क्योंकि ज्ञान तो केवल 'अप्रारब्ध' कर्मों को मिटा सकता है। 'प्रारब्ध' 'कर्मों' का फल तो उनकी समाप्ति होने तक भोगना ही पड़ता है। इस प्रकार मध्व 'जीवन्मुक्ति' के सिद्धान्त के पक्ष में है। यद्यपि यह कहा गया है कि सम्यक्-ज्ञान का उदय 'अप्रारब्ध कर्मों' को मिटा देता है, तथापि कर्ता परमेश्वर ही है। जब मनुष्य में सम्यक्-ज्ञान उदित होता है तब परमेश्वर प्रसन्न हो जाता है और 'अप्रारब्ध कर्मों' का नाश कर देता है।^१ 'मृत्यु-काल' में सर्व ज्ञानी व्यक्ति अग्नि की ओर अग्रसर होते हैं और वहाँ से 'वायु' की ओर जो उन्हें ब्रह्म तक पहुँचा देती है, क्योंकि 'वायु' के द्वारा ही ब्रह्म तक पहुँचा जा सकता है। जो जगत् में फिर से आते हैं वे भ्रम में से गमन करते हैं, तथा अन्य व्यक्ति अपने पापी चरित्र के कारण निम्नतम लोक में पतित होते हैं। मोक्ष की अवस्था में भी मुक्त प्राणी विशुद्ध आनन्द के रूप में भक्ति का उपभोग करते हैं।

मध्व की 'तत्र-सार-संग्रह' कर्म-काण्ड पर चार अध्यायों की एक रचना है जिसमें 'मन्त्रों' के प्रयोग से विष्णु की उपासना-विधि बताई गई है तथा कर्मकाण्डीय उपासना के विभिन्न उपक्रम दिये गये हैं। उस पर चलारि नृसिंहाचार्य, चलारि शेषाचार्य, रघुनाथयति और श्रीनिवासाचार्य द्वारा टीकाएँ लिखी गई हैं। जयतीर्थ ने 'तत्र-सारोक्त-पूजाविधि' नामक लघु रचना पद्य में लिखी, उस पद्धति में श्रीनिवासाचार्य ने 'तत्र-सार-मन्त्रोद्धार' नामक एक छोटी कृति लिखी।

मध्व ने 'सदाचार-स्मृति' नामक एक अन्य लघु रचना भी लिखी जो चालीस श्लोकों में है। यह रचना भी कर्म-काण्ड पर है जिसमें एक अच्छे 'वैष्णव' के कर्तव्यों का वर्णन किया गया है। इस पर द्रोणाचार्य ने 'सदाचार-स्मृति-व्याख्या' नामक टीका लिखी।

मध्व ने 'कृष्णामृत-महार्णव' नामक एक और छोटी कृति लिखी। मुझे उस पर कोई टीका नहीं मिली। उसमें दो सौ ब्यालीस श्लोक हैं जो विष्णु की उपासना की विधियों का वर्णन करने हैं तथा परमेश्वर के अति-श्रेष्ठ स्वरूप के सतत ध्यान व उपासना पर बल देते हैं। उनमें पापों के निवारण के लिए पश्चात्ताप एवं ईश्वर-नाम के ध्यान के साधनों का उल्लेख किया गया है। मध्व आगे कहते हैं कि वर्तमान कलि-काल में ईश्वर की 'भक्ति' ही मोक्ष का एकमात्र साधन है। ईश्वर का ध्यान ही सर्व पापों का नाश कर सकता है।^२ ईश्वर का ध्यान करने वालों के लिये कोई ग्रीच

^१ कर्माणि क्षपयैद् विष्णुरप्रारब्धानि विधया

प्रारब्धानि तु भोगेन क्षपयन् स्वयं पद नयेत्।

—वही, १६।

^२ स्मरणादेव कृष्णस्य पापसघट्टं पजर

शतधा भेदमायाति गिरिर्वज्राहतो यथा।

—'कृष्णामृत-महार्णव,' श्लोक, ४६।

एव किसी सन्यास की आवश्यकता नहीं है। ईश्वर-नाम ही पापो को दूर करने का एकमात्र साधन है। इस प्रकार सम्पूर्ण 'कृष्णामृत-महार्णव' ईश्वर की महिमा का वर्णन करती है, उसकी उपासना की विधियों का विवरण देती है तथा महत्वपूर्ण कृतियों पर अच्छे 'वैष्णवों' के कर्त्तव्यों का उल्लेख करती है।

मध्व ने लगभग एक सौ तीस श्लोको की 'द्वादशस्तोत्र' नामक एक अन्य लघु रचना भी लिखी। इस पुस्तक के लेखक को उस पर कोई टीका उपलब्ध नहीं हुई है।

उन्होंने दो श्लोको में 'नरसिंह-नख-स्तोत्र' नामक एक अन्य अति लघु रचना तथा इय्यामी श्लोको की 'यमक-भारत' कृति लिखी। 'यमक-भारत' पर यदुपति एव तिममण्ण नट्ट ने टीकाएँ लिखी, और इनमें मध्व कृष्ण की कथा का विवरण देते हैं जिसमें वृन्दावन की घटनाओं तथा पाण्डवों के साथ हस्तिनापुर की घटनाओं का समावेश किया गया है।

उन्होंने 'ऋग्वेद' की कुछ चुनी हुई ऋचाओं की टीका के रूप में 'ऋग्वेद-भाष्य' भी लिखी जिस पर जयतीर्थ, श्रीनिवासतीर्थ, वेंकट, चलारिनृसिंहाचार्य, राघवेन्द्र, केशवाचार्य, लक्ष्मीनारायण व सत्यनाथ यति ने टीकाएँ लिखी। इस लेखक को दो अन्य अज्ञात लेखकों की ऐसी कृतियों की जानकारी है जो 'ऋग्वेद-भाष्य' की पद्धति के अनुसार लिखी गई हैं, वे हैं 'ऋगर्थ-भूडामणि' और 'ऋगर्थोद्धार'। राघवेन्द्रयति ने भी 'ऋगर्थ मजरी' नामक रचना उसी पद्धति पर लिखी। 'ईशोपनिषद्' पर मध्व द्वारा लिखे गये भाष्य पर जयतीर्थ, श्रीनिवासतीर्थ, रघुनाथयति, नृसिंहाचार्य और गव्यप्रणयति ने टीकाएँ लिखी तथा राघवेन्द्रतीर्थ ने 'ईश', 'केन', 'कठ', 'प्रश्न', 'मुण्डा', और 'माण्डूक्य' उपनिषदों पर एक पृथक् रचना लिखी जो मध्व द्वारा की गई उन उपनिषदों की व्याख्या-पद्धति का अनुसरण करती है। मध्व द्वारा 'ऐतरेयोपनिषद्' पर लिखे गये भाष्य पर तात्प्रपाणी श्रीनिवास, जयतीर्थ, विश्वेश्वरतीर्थ व नारायण-तीर्थ ने टीकाएँ लिखी और नरसिंह यति ने 'ऐतरेयोपनिषद्-खण्डार्थ' नामक पृथक् ग्रन्थ लिखा जिस पर श्रीनिवास तीर्थ ने 'खण्डार्थ-प्रकाश' टीका लिखी। मध्व के 'कठोपनिषद्-भाष्य' पर वेंकट ने टीका लिखी। व्यास तीर्थ ने मध्व के 'केनोपनिषद्-भाष्य' पर यदुपति 'ऐतरेयोपनिषद्-भाष्य-टीका' लिखी, जबकि राघवेन्द्र तीर्थ ने एक पृथक् रचना

तीर्थ ने 'प्रश्नोपनिषद्-भाष्य-टीका-टिप्पण' नामक दो टीकाएँ की। मध्व के 'बृहदारण्यक-भाष्य' पर रघूत्तम, व्यास तीर्थ व श्रीनिवास तीर्थ द्वारा टीकाएँ (बृहदारण्यक-भाष्य-टीका) लिखी गई तथा रघूत्तम यति ने उस पर 'बृहदारण्यक-भाव-बोध' नामक पृथक् रचना लिखी। 'मध्व के 'माण्डूक्योपनिषद्-भाष्य' पर व्यास तीर्थ व कृष्णाचार्य द्वारा दो टीकाएँ लिखी गई और राघवेन्द्र यति ने उस पर पृथक् से 'माण्डूक्य-खण्डार्थ' नामक रचना लिखी। मध्व के 'मुण्डकोपनिषद्-भाष्य' पर निम्नलिखित टीकाएँ हैं— व्यास तीर्थ और नारायण तीर्थ द्वारा 'मुण्डकोपनिषद्-भाष्य-टीका-टिप्पणी' और नृसिंह भिक्षु द्वारा 'मुण्डकोपनिषद्-भाष्य व्याख्या'।

मध्व-सम्प्रदाय के आचार्य और लेखक

मध्वों के सम्बन्ध में ऐतिहासिक शोध का श्रीगणेश कदाचित् कृष्णस्वामी अय्यर द्वारा लिखित एक प्रालेख में किया गया जिसमें उन्होंने मध्व की आयु के प्रश्न को हल करने का प्रयास किया,^१ किन्तु वे एच० कृष्ण शास्त्री की भाँति पुरातत्व सम्बन्धी सामग्री का उपयोग करने की स्थिति में नहीं थे।^२ जिन निष्कर्षों पर वे पहुँचे वे कुछ बातों में मध्व 'मठों' के अभिलेखों के विरोध में थे तथा तिरुपति में प्रतिवर्ष होने वाली 'मध्व-सिद्धान्त उल्लाहिनी समा' ने उनके वक्तव्यों के विरोध में गम्भीर आपत्तियाँ उठाईं। मध्व के 'गीता-भाष्य' के अपने अनुवादक के प्रावक्त्यन में सुब्बाराव ने कृष्ण शास्त्री की उनके परम्परागत भुक्ताव के लिये कड़ी आलोचना की और यह आरोप लगाया कि वे तत्सम्बन्धी तथ्यों से अनभिज्ञ हैं।^३ बाद में सी० एम० पद्मनाभाचार्य ने भी आशिक रूप से पुरालेख सम्बन्धी सामग्री की सहायता लेकर मध्व के विषय में लिखने का प्रयास किया,^४ उनकी पुस्तक में परम्परागत विवरणों के अनुरूप मध्व के जीवन के प्रमुख तथ्यों का वर्णन किया गया है।

हम मध्व के जीवन की रूप-रेखा पहले ही दे चुके हैं। वद्रीकाश्रम से दक्षिण भारत की ओर जाते समय मध्व की सत्य तीर्थ से भेंट हुई थी तथा उन्होंने उनके साथ वग एव कलिंग प्रदेशों की यात्रा की थी। तेलुगु प्रदेश में मध्व को शोभन भट्ट नामक एक प्रसिद्ध श्रद्धेता द्वारा चुनौती दी गई थी जो पराजित हुआ और मध्व-मत में परिवर्तित

^१ सी० एम० कृष्णस्वामी अय्यर एम० एम० द्वारा रचित "मध्वाचार्य शोर्ट हिस्टोरीकल स्केच"।

^२ इपीग्राफिकल इण्डिका खण्ड ६, पृ० २६०-८ पर उनका प्रालेख देखिये।

^३ देखिये मिनर्वा प्रेस, मद्रास में मुद्रित सुब्बाराव एम० ए० की "दी भगवद् गीता"

^४ सी० एम० पद्मनाभाचार्य द्वारा लिखित व प्रोग्रेसिव प्रेस, मद्रास में मुद्रित "दी नाइट आफ मध्वाचार्य"।

कर दिया गया। गृही शोभन भट्ट फिर पद्मनाभ तीर्थ के रूप में प्रख्यात हुआ। मध्व का शिष्याचार्य एक अन्य विद्वान से भी हुआ जो कर्नाटक प्रदेश का प्रधान मंत्री था, उसका भी मध्व द्वारा मन-परिवर्तन कर दिया गया और उसे नरहरि तीर्थ नाम दिया गया। इस बीच कर्लिंग-महाराट्ट का देहावसान हो गया और नरहरि तीर्थ को महाराट्ट के शिशु पुत्र की देह-मेख बनने तथा उसके नाम पर राज्य का शासन करने का आदेश मिला। मध्व की आज्ञा में नरहरि ने बागहू वर्ष तक राजपता चलाई और कर्नाटक साम्राज्य के कोप में मृगहिन राम और सीता की मूर्तियाँ निकाल कर उन्हें नैट की। एक दिन मध्व का उस स्थान में रहने वाले पद्म तीर्थ नामक प्रमुख श्रद्धालु से प्रचुर विवाद के फलस्वरूप झगडा हो गया और वह पराजित होने पर मध्व का पुष्पकालय लेकर भाग बड़ा हुआ, किन्तु जयमिह नामक एक म्यानीय मुनिदा की मध्यस्थता से मध्व को पुन पुष्पक प्राप्त हो गई। उनके पश्चात् मध्व ने विविधम पंडित नामक एक अन्य श्रद्धालु को पराजित किया जो मध्व-मन में परिवर्तित हो गया और 'मध्व-विजय' का लेखक बना। मध्व के देहावसान के पश्चात् पद्मनाभ तीर्थ गद्दी पर बैठे और उनके उत्तराधिकारी नरहरि तीर्थ बने। हमने आचार्यों की उत्तराधिकार सूची पहले ही दे दी है तथा दक्षिण के मध्व गणों से उपन्यस्त मध्व-गुह्यता की सूची में प्राप्त उनकी निधियाँ भी दे दी हैं। जी० वेन्कोवा राव ने मध्वाचार्यों के इतिहास विषयक एक लेख में मध्व के जीवन के प्रमुख तथ्यों का निम्नलिखित काल-क्रम प्रस्तुत किया है। मध्व का जन्म शक १११८, प्रवृज्या-ग्रहण शक ११२८, दक्षिण की यात्रा, बदरी का तीर्थाटन, शोभन भट्ट, श्याम श्याम्बी व गोविन्द भट्ट का मन-परिवर्तन, बदरी की दूसरी बार तीर्थ-यात्रा, नरहरि की राजपता का प्रारम्भ शक ११८६, नरहरि राजपता का अन्त शक ११९७, मध्वाचार्य का देहावसान एवं पद्मनाभ आराधण शक ११९७, पद्मनाभ तीर्थ का देहावसान शक १२०८ एवं नरहरि का आचार्यत्व काल १२०८-५।

एल्माइकनोपीडिया आफ रिजीजन एंड एथीकन (भाग ७) में 'मध्व-चरित' पर अपने लेख में ग्रिंसन का विचार है कि मध्व-मत पर ईसाई मन का प्रभाव बहुत स्पष्ट है, उनका कथन है कि मध्व का जन्म-स्थान कल्याणपुरा नामक प्राचीन नगर में अथवा उसके निकट था। कल्याणपुरा भारत में एक सबसे प्रारम्भिक ईसाई उपनिवेश के रूप में प्रख्यात रहा है वे ईसाई 'नेस्टोरियन' थे। फिर नारायण की 'मध्व-विजय' में वर्णित आख्यानों में भी एक आख्यान के अनुसार एक ब्राह्मण के सम्मुख अनन्तेश्वर की आत्मा अवतरित हुई तथा उसे इस जुग मदेन की घोषणा करने वाला हूँ बताया कि स्वर्ग का साम्राज्य समीप ही है। बालक मध्व अपने माता-पिता द्वारा एक जंगल में ले जाया जा रहा था तब दुष्ट प्रेता द्वारा उनकी राह में बिज्ज उत्पन्न किये गये, पर मध्व द्वारा फटकारे जाने पर वे भाग उड़े हुए। एक बार बालक मध्व पाँच वर्ष की आयु में अपने माता-पिता से बिछुड गया था और मिलने पर वह मात्स्यो के अनुसार विष्णु की उपासना का उपदेश देते हुए पाया गया। दक्षिणी जिलों का पर्यटन करते समय

मध्व ने अपने अनुगामियों की आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये—भोजन के भण्डार की अमिटृद्धि की बताते हैं। अपनी उत्तर की यात्रा में वे अपने पाँव गीले किये बिना पानी पर चले तथा एक अन्य अवसर पर उन्होंने अपनी कठोर दृष्टि से क्रोधित समुद्र को शांत कर दिया। मध्व के सम्बन्ध में इन चमत्कारों से और इन तथ्यों से कि मध्व के भक्ति-सिद्धान्त एवं ईसाइयों के भक्तिवाद में बहुत साम्य है तथा मध्व एक ऐसे स्थान में समृद्धि-सम्पन्न हुए जहाँ ईसाइयों का निवास था। ग्रियर्सन इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि मध्ववाद में ईसाई प्रभाव का तत्व था। इस तथ्य की व्याख्या भी उपर्युक्त मान्यता के पक्ष में की गई है कि मध्व के अनुसार मोक्ष केवल 'वायु' देव की मध्यस्थता से प्राप्त किया जा सकता है। किन्तु मेरे विचार में इन युक्तियों में मध्व पर ईसाई प्रभाव को खोजने का यथेष्ट आधार नहीं मिल सकता। भक्ति-सिद्धान्त बहुत प्राचीन है तथा उनका यथेष्ट विकसित रूप कुछ वैदिक एवं उपनिषदिक श्लोकों में, 'गीता', 'महाभारत' व प्रारम्भिक 'पुराणों' में उपलब्ध हो जाता है। कल्याणपुरा में कुछ ईसाई रहे होंगे किन्तु ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि वे इतने महत्वपूर्ण थे कि मध्व के परम्परागत मत को प्रभावित कर पाते। वे अन्य आचार्यों की भाँति बारम्बार यह कहते हैं कि उनके सिद्धान्त वेदों, 'गीता', 'पञ्चरात्र', और 'महाभारत' पर आधारित हैं। हमें मध्व और ईसाइयों के बीच किसी विवाद का विवरण भी उपलब्ध नहीं होता है तथा उनके बहुभाषी होने का ईसाई-साहित्य से परिचिन होने का भी कोई उल्लेख नहीं मिलता। यद्यपि प्रायः 'वायु' को मध्यस्थ के रूप में स्वीकार किया गया है तथापि प्रमुख बल ईश्वर-ज्ञान पर आधारित ईश्वरानुग्रह पर दिया गया है, मध्व-मत में कहीं भी 'ट्रिनिटी-सिद्धान्त' की छाप नहीं मिलती। अतः सम्भाव्य ईसाई मत के प्रभाव का सुझाव बहुत अस्वाभाविक प्रतीत होता है। किन्तु बर्नेल अपने लेख "दी इण्डियन क्रान्टीक्वेरी" (१८७३-७४) में ग्रियर्सन का समर्थन करते हैं, पर गाबें यह सम्भव मानते हैं कि कल्याणपुरा एक अन्य कल्याण हो सकता है, जो बम्बई के उत्तर में है, जबकि ग्रियर्सन के विचार में वह उद्विग्न स्थित कल्याण ही होना चाहिये जो मलाबार के निकट है।

बर्नेल फिर यह निर्देश करते हैं कि नवी शताब्दी के आरम्भ से पूर्व कुछ पारसी मनिग्राम में बस गये थे तथा वे आगे यह सुझाव देते हैं कि ये पारसी 'मैनीचियन' थे। किन्तु बर्नेल के मत का कालिन्स ने सफलतापूर्वक खण्डन किया है। यद्यपि वे इस सम्भावना को अस्वीकार नहीं कर सके कि 'मनिग्राम' (मनि) अर्थात् प्रेतात्मा शब्द से निकला है। ग्रियर्सन बर्नेल के विचार का समर्थन करते हैं जिसने शंकर के रूप में जन्म लिया बताते हैं और जिसका कपोलकल्पित विवरण नारायण की 'मणिमजरी' में दिया गया है। यह अस्वीकृत नहीं किया जा सकता कि मणिमत का ग्राम्यान् विचित्र है, क्योंकि मणिमत 'महाभारत' में भीम के विरोधी के रूप में एवं बहुत महत्वहीन भाग

लेता है, किन्तु शंकर के दर्शन अथवा धर्म-दर्शन में द्वैतवाद जैसी कोई विचारधारा नहीं है जिसमें प्रकाश (ईश्वर) और अन्धकार नामक दो सिद्धान्तों को माना गया हो।

सन् ११६७ में पद्मनाभ तीर्थ आचार्यत्व में मध्व के उत्तराधिकारी बने और सन् १२०४ में उनका देहावसान हो गया। उन्होंने 'अनुव्याख्यान' पर 'पण्णाय-रत्नावली' नामक टीका लिखी। नरहरि तीर्थ, जो मध्व के व्यक्तिगत शिष्य रहे बताते हैं, सन् १२०४ से १२१३ तक आचार्यत्व की गद्दी पर विराजमान रहे, उन्होंने मध्व के 'ब्रह्म-सूत्र-भाष्य' पर एक 'टिप्पणी' लिखी। हमें आगामी आचार्य मध्व तीर्थ (सन् १२१३-३०) द्वारा रचित किसी ग्रन्थ की जानकारी नहीं है। सन् १२३० से १२४७ तक अक्षोभ्य तीर्थ आचार्य रहे और फिर जय तीर्थ सन् १२४७ से १२६८ तक रहे। ऐसा माना जाता है कि जयतीर्थ न केवल अक्षोभ्य तीर्थ के शिष्य थे बल्कि पद्मनाभ तीर्थ के भी शिष्य थे।^२ वे मध्व शाखा के सबसे पारंगत लेखक थे तथा उन्होंने कई गम्भीर विद्वत्तापूर्ण टीकाएँ लिखी, उदाहरणार्थ, मध्व के 'ऋगभाष्य' पर 'ऋगभाष्य-टीका', 'ईशोपनिषद्-भाष्य' पर 'व्याख्यान विवरण' 'प्रश्नोपनिषद्-भाष्य-टीका', 'गीता-भाष्य' पर 'प्रमेय-दीपिका', 'गीता-तात्पर्य-निर्णय' पर 'न्याय-दीपिका' और 'ब्रह्म-सूत्र-भाष्य' पर 'तत्त्व-प्रकाशिका' पर उनकी सबसे पांडित्यपूर्ण एवं तीक्ष्ण रचना 'न्याय-सुधा' है, जो मध्व के 'अनुव्याख्यान' पर एक टीका है। यह एक महान् कृति है। वे उसके प्रारम्भ में बताते हैं कि अक्षोभ्य तीर्थ उनके गुरु थे। मध्व-शाखा के अधिकांश लेखकों का वह प्रमुख आधार ग्रन्थ है, उस पर 'न्याय-सुधा-परिमल' नामक ग्रन्थ में राघवेन्द्र यति द्वारा टीका लिखी गई। सी० एम० पद्मनाभाचार्य 'न्याय-सुधा' के सम्बन्ध में कहते हैं कि सम्पूर्ण संस्कृत साहित्य में इससे अधिक अधिकारपूर्ण टीका उपलब्ध नहीं है।

रामानुज और मध्व

हमें ज्ञात है कि मध्व का दर्शन-तत्र द्वैतवाद एवं अनेकतत्त्ववाद का प्रतिरक्षक होने के नाते शंकर व उनके अनुयायियों को अपना प्रमुख शत्रु मानता था, एतएव उन्हीं को अपनी प्रबलतम आलोचना का लक्ष्य बनाया। मध्व का आविर्भाव तेरहवीं सदी में हुआ था तथा उस समय तक वाचस्पति, प्रकाशात्मन्, सुरेश्वर व अन्य अद्वैतवाद के प्रमुख व्याख्याता शंकर के अद्वैतवादी दर्शन के समर्थन में पाण्डित्यपूर्ण ग्रन्थ लिख चुके

^१ नरहरि के जीवन की प्रगति एवं तिथि के सम्बन्ध में विवेचन के लिये देखिये Epigraphica Indica भाग ६, पृ० २०६, इत्यादि।

^२ हैलमथ वॉन ग्लेसेनेपक का "Madhva's philosophica des Vishum Glanbens", १६२३, पृ० ५२।

थे। मध्व और जयतीर्थ और व्यासतीर्थ व उनके अन्य अनुयायियों ने जगत के मिथ्यात्व के पक्ष में दी गई अद्वैतवादी युक्तियों का खंडन करने का भरसक प्रयत्न किया तथा जगत की सत्यता एवं अनेकता, आत्मन् व ब्रह्मन् के भेद एवं ब्रह्मन् के सगुणत्व को स्थापित करने का पूरा प्रयास किया। उन पर शंकर-मत के लेखकों द्वारा फिर से आक्रमण किया गया और फलतः इन दो महत्वपूर्ण विचार-शाखाओं के सदस्यों के परस्पर आक्रमण एवं प्रत्याक्रमण का एक लम्बा इतिहास बन गया। किन्तु पाठकगण स्वभावतः यह जानने के इच्छुक होंगे कि मध्व और रामानुज के सम्प्रदायों का सम्बन्ध कैसा था? मध्व स्वयं ऐसा कोई वक्तव्य नहीं देते हैं जिसे उनके पूर्ववर्ती रामानुज के विरोध में प्रत्यक्ष आक्रमण समझा जा सके, किन्तु उनके परवर्ती युग में रामानुज और मध्व की शाखाओं के अनुयायियों में गम्भीर शास्त्रार्थ होने का प्रमाण मिलता है, उदाहरणार्थ, सोलहवीं सदी में परकाल-यति ने 'विजयीन्द्र-पराजय' नामक ग्रन्थ लिखा जिसमें स्पष्टतः मध्व-दर्शन के प्रमुखतम सिद्धांतों का खंडन किया गया है। इस ग्रन्थ का यहाँ संक्षिप्त विवरण देना वांछनीय होगा क्योंकि वह विरल है एवं पाण्डुलिपि में ही उपलब्ध है।

परकाल यति अपने विचारों को वेंकट के 'तत्त्व-मुक्ताकलाप' से ग्रहण करते हैं तथा अपने मत के समर्थन में उसमें से श्लोकों को बहुधा उद्धृत करते हैं। उनका आक्रमण मध्व के उस सिद्धांत पर किया गया है जो रामानुज के पदार्थ-विभाग ('द्रव्य' और 'अद्रव्य') का परित्याग करता है तथा उस मत पर जो गुणों को द्रव्य के अंग मानता है, यही 'विजयीन्द्र-पराजय' के प्रथम दो भागों की विषय-सामग्री है।

द्रव्य एवं गुणों के भेद के सम्बन्ध में मध्व की स्थिति का वर्णन करते हुए लेखक कहता है कि मध्वों के विचार में 'घट नीला है' वाक्य इस तथ्य से न्यायसंगत बनता है कि 'नीलत्व' घट के 'यथेष्ट विवरण' में समाविष्ट होता है तथा उससे भिन्न अस्तित्व नहीं रखता। उनके अनुसार यह कहना गलत है कि घट के गुण घट से पृथक् रहते हैं तथा किसी विशेष क्षण में उसमें प्रविष्ट होते हैं। स्वयं घट के प्रत्यय में उसके समस्त गुणों का समावेश हो जाता है तथा वे कोई पृथक् अस्तित्व नहीं रखते, अर्थात् वे घट से 'अपृथक्-सिद्ध' हैं। परकाल यति निर्देश करते हैं कि भू कि हमें ज्ञात है कि गुणरहित घट ऊष्मा के कारण नीला रंग ग्रहण करता है, अतः नीला रंग घट से भिन्न माना जा सकता है।^१ रंग आदि गुणों का द्रव्य अधिष्ठान है तथा वे अवस्थानुसार उसमें प्रवाहित होते हैं अथवा नहीं होते हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि गुणों के प्रवाह

^१ घटे पाकेन नैत्यनोत्पन्नम् इत्यन्नन्यथा-सिद्ध-प्रत्यक्ष च तत्र प्रमाणं किंच रूपादि स्वाधिकरणाद्भिन्नं स्वाश्रेयस्फारे अस्य आगमोपाधि-वर्गत्वात्।

को निश्चित करने वाली अवस्था द्रव्य का स्वरूप ही है जिसमें गुण अपृथक् है क्योंकि द्रव्य और गुणों के अपृथक्त्व की सम्भावना स्वयं विवाद-ग्रस्त है और उसे स्वीकार नहीं किया जा सकता । इसके अतिरिक्त एक 'उपाधि' का अस्तित्व तभी प्रासंगिक हो सकता है जब वस्तुएँ भिन्न हों और 'हेतु' एवं 'साध्य' का माहचर्य कुछ परिस्थितियों में ही सत्य हो, उस दशा में ये परिस्थितियाँ माहचर्य को निश्चित करने वाली-अवस्था (उपाधि) कही जाती हैं ।^१

किन्तु यदि मध्व-गण यह युक्ति दें कि रामानुज-गण भी द्रव्य और गुणों के अपृथक् स्वरूप को स्वीकार करते हैं तो इसका उत्तर होगा कि रामानुज के अनुसार 'अपृथक्सिद्धत्व' का अर्थ केवल यही है कि द्रव्य और गुण के संयुक्त होने पर उनके तत्त्व पृथक् नहीं किये जा सकते ।^२ केवल इस तथ्य से कि 'नीला घट' पद की किसी स्वामित्व सूचक प्रत्यय के बिना भी 'नीलत्व' एवं 'घट' के तादात्म्य का आभास देता है । यह निष्कर्ष नहीं निकल जाता कि 'नीला' तथा 'घट' में वस्तुतः तद्रूपता विद्यमान है । स्वयं मध्व-गण भी नीलत्व और घटत्व को एक ही नहीं मानते, अन उनको यह स्वीकार करना पड़ता है कि नीलत्व किसी प्रकार घट का विशेषण बनता है । इस प्रकार की स्वीकृति से स्वयं उनका सिद्धांत खंडित हो जायगा ।^३ यदि 'नीला' से भिन्न 'नीलत्व' को 'कमलत्व' से मवचित किया जाय तो इस तथ्य की स्वीकृति कि 'नीला' एवं 'कमल' शब्दों का एक ही प्रत्यय लगाकर विशेषणात्मक- और द्रव्यात्मक प्रयोग किया जाय तब वे एक ही वस्तु को सूचित करते हैं, यह कोई युक्ति-मगत-तर्क नहीं है । यदि उनके भिन्न अर्थ समझे जाय तो एक द्रव्य होगा और दूसरा द्रव्य वही होगा ।

वस्तुतः हमारा प्रत्यक्षीकरण का अनुभव समस्त द्रव्यों एवं-गुणों के सविशेष स्वरूप को अभिव्यक्त करता है । उपनिषदों का कोई भी सच्चा अनुगामी यह धारणा नहीं रख सकता कि प्रत्यक्षीकरण सत्ता के विशुद्ध निर्विशेष स्वरूप को अभिव्यक्त करता है । यदि गुणों और द्रव्यों में कोई भेद स्थापित नहीं किया जा सके तो एक

^१ न चेह अपृथक्-सिद्धत्वम् उपाधिस्तस्य साध्यरूपत्वे
साधन-व्यापकत्वाद् भेद-घटितो हि व्याप्य व्यापक-भाव ।

—विजयीन्द्र-पराजय ।

^२ रूपादेर्मदीयमपृथक्-सिद्धत्व ससक्त पटे अन्यत्र नेतुमशक्यत्वमैव । तच्च तद्रूपमवेऽपि
रूपान्तरेण धर्मसत्तया अविरोधितया न पृथक्सिद्धत्वेन विरुध्यते ।

—वही ।

^३ तस्य त्वयाऽपि अखण्डार्थत्वानभ्युपगमात् विशिष्टार्थत्वे त्वदभिमत-सिद्धे ।

—वही, पृ० ४ ।

द्रव्य का दूसरे से अन्तर ज्ञात करना सम्भव नहीं होगा, क्योंकि एक द्रव्य की दूसरे से मिश्रता उनके गुणों के आधार पर ही ज्ञात की जा सकती है ।

इसके अतिरिक्त द्रव्य एवं गुणों का भेद अन्य 'प्रमाणों' से भी स्पष्ट हो जाता है । इस प्रकार एक अध्या व्यक्ति किसी वस्तु के स्पर्शानुभव के सबध में विवाद कर सकता है । किन्तु वह उसके रग के सबध में ऐसा नहीं कर सकता । अतः रग एवं स्पर्श का अनुभव उस वस्तु से भिन्न माना जाना चाहिये । साथ ही, हम एक घट की रग से युक्त होने की चर्चा करते हैं, पर ऐसा कभी नहीं कहते कि घट रग है । इसलिये यह स्वीकार करना पड़ेगा कि पदार्थों के 'द्रव्य' एवं 'अद्रव्य' में वर्गीकरण का जो मध्वों ने निषेध किया है वह तर्क-संगत नहीं है । यह मानना पड़ेगा कि 'अद्रव्य' यद्यपि 'द्रव्य' से सर्वथा भिन्न है, तथापि उसके साहचर्य में रहता है तथा, गुण के लक्षणों के रूप में उसके स्वरूप की अभिव्यक्ति करता है । परकाल यदि फिर भी उपनिषदों के कई अवतरणों की सहायता से यह प्रदर्शित करने का प्रयत्न करते हैं कि यदि गुणों और द्रव्यों के भेद को स्वीकार नहीं किया जाय, तो अधिकांश श्रुति-पाठ अमान्य हो जाएंगे ।

कुछ मध्वानुयायी यह मानते हैं कि भेद और अभेद दोनों सत्य हैं तथा सावधान निरीक्षण के द्वारा भी 'द्रव्य' एवं 'अद्रव्य' का भेद विविक्त नहीं किया जा सकता, अतएव 'द्रव्य' एवं 'अद्रव्य' में कोई भेद स्थापित करना असम्भव है जैसा कि रामानुजानुयायी कहते हैं । इसका उत्तर देते हुए परकाल यति कहते हैं कि किसी वस्तु की सत्यता को निश्चित करने वाला नियम अबाधित एवं अन्यथा-सिद्धत्व के सिद्धांतों पर आधारित होना चाहिये । 'नीला-घट' के पद में 'घटत्व' एवं 'नीलत्व' में तादात्म्य प्रतीत होता है, किन्तु यह पद-व्यंजना अन्य समान रूप से सत्य पद-व्यंजनाओं, जैसे 'घट' में नीलत्व, नीले रग का घट, से बाधित हो जाती है और इस प्रकार 'नीला' व 'घट' के तादात्म्य का आभास देने वाली पद-व्यंजना 'नीला-घट' ही सत्यता को निश्चित करने में असमर्थ रहेगी । घट की सविशेषता से यह प्रदर्शित होता है कि जिस गुण से वह सविशिष्ट है उससे वह भिन्न है । न यह कहा जा सकता है कि चूंकि एक रग-विशेष का किसी द्रव्य से सदा साहचर्य होता है, अतः वह रग एवं द्रव्य एक ही है, क्योंकि श्वेत रग से साहचर्य रखते हुए भी शक्ति कभी-कभी पीत-वर्ण की प्रतीक हो सकती है । इसके अतिरिक्त, जब एक ही द्रव्य अनेक गुणों से सम्पन्न हो तब यह नहीं माना जा सकता कि उसका उन समस्त अनेक गुणों से एक साथ तादात्म्य होता है ।^१ यदि गुणों की भांति द्रव्यों के धर्म-विशेष स्वयं स्वभावतः भिन्न हों तो गुणों के

^१ यस्तु अबाधितो नान्यथा मिद्वच्च प्रत्यय स एवाध व्यवस्थापयति । -वही, पृ० ३० ।

^२ किंच परस्पर-भिन्नं गुणैर्ध्वस्य गुणिन अभेदोऽपि न घटते उति तदभेदोपजीवनेन इत्युक्तिरपि अयुक्ता । -वही, पृ० ३३ ।

आधार पर द्रव्यों के भेद भी त्रुटिपूर्ण हो जाएंगे।^१ यदि एक वस्तु एक साथ कई गुणों से तादात्म्य हो तो हमें जैनो के 'सप्तमगी' मत को स्वीकार करना पड़ेगा। इस प्रकार किसी भी दृष्टिकोण से 'द्रव्य' एवं 'अद्रव्य' के वर्गीकरण द्वारा खण्डित करने के प्रयास का परीक्षण करने पर वह दोषपूर्ण एवं असत्य सिद्ध हो जाता है।

जिन महत्वपूर्ण सिद्धांतों में मध्व का अन्य लोगों से मतभेद है उनमें से एक यह है कि मोक्ष की अनुभूति समस्त सत्ता अथवा मुक्त व्यक्तियों में एक समान नहीं होती। इस मत का समर्थन कुछ 'पुराणों' द्वारा किया गया है तथा गौडीय शाखा के वैष्णवों ने भी उसे माना है, किन्तु रामानुजानुयायी और शंकरानुयायी दोनों इस मत के प्रबल विरोध में थे, अतएव रामानुजानुयायियों ने इस बात पर मध्व की कड़ी आलोचना की। अतः श्रीनिवास आचार्य ने 'आनन्द-तारतम्य-खंडन' नामक एक पृथक् 'प्रकरण' ग्रंथ लिखा। पर इस दिशा में एक अधिक विस्तारपूर्ण एवं अधिक आलोचनात्मक प्रयास परकाल यति ने अपनी 'विजयीन्द्र-पराजय' के चतुर्थ अध्याय में किया। यह दोनों रचनाएँ पाण्डुलिपि में विद्यमान हैं।

'ब्रह्म-सूत्र' के चतुर्थ भाग के चौथे अध्याय में इस प्रश्न का विवेचन किया गया है कि मुक्त व्यक्ति मोक्ष के पश्चात् अपने अनुभवों का उपभोग कैसे करते हैं। वहाँ यह कहा गया है कि परमेश्वर के स्वरूप में प्रवेश करके मुक्त प्राणी अपने 'सकल्प' मात्र से आनन्दमय अनुभवों के भागी बनते हैं, किन्तु अन्य लोगों का मत है कि मुक्त प्राणी आनन्दमय अनुभवों का उपभोग अपने प्रयत्नों के अनुसार स्वयं अपने शरीरों के माध्यम से करते हैं। चूँकि मुक्त अवस्था में एक व्यक्ति सर्व प्रकार के आनन्दमय अनुभवों का अधिकारी होता है अतः उसे चरम श्रेय की अवस्था मानी जा सकती है। किन्तु मुक्त व्यक्ति उन सभी आनन्ददायी अनुभवों को प्राप्त नहीं कर सकता जो परमेश्वर में विद्यमान होते हैं प्रत्येक जीव अपने अधिकारों एवं योग्यताओं से सीमित होता है और उन सीमाओं के अन्तर्गत ही उसकी इच्छाएँ फलीभूत हो सकती हैं। इस प्रकार प्रत्येक मुक्त व्यक्ति अपनी योग्यता एवं अधिकारों की सीमाओं में कुछ विशेष प्रकार के आनन्द का अधिकारी होता है।

पुनः, 'ब्रह्म-सूत्र' के तृतीय भाग के तीसरे अध्याय में विभिन्न लोगों के लिये विभिन्न प्रकार की उपासनाओं को निश्चित किया गया है तथा उपासना के इस भेद का तात्पर्य अनिवार्यतः यही होना चाहिये कि उनकी फल-प्राप्ति भी भिन्न-भिन्न होती है। अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि मोक्ष की अवस्था में विभिन्न स्तर के मुक्त व्यक्तियों द्वारा विभिन्न श्रेणियों के आनन्द का अनुभव किया जाता है।

^१ गुणगत भेद व्यवहारों निर्विबन्धनश्च स्यात् यदि गुणवत् गुणीधर्म-विशेष स्वतेव स्यात्।

रामानुज के अनुयायियों द्वारा इस मत को चुनौती दी गई है तथा वे इस प्रसंग में उपनिषद्-पाठों को उद्धृत करते हैं। 'तैत्तिरीय-उपनिषद्' की 'ब्रह्मानन्दवल्ली' में जो मानवो, 'शन्धवों' व अन्य प्राणियों के लिये भिन्न-भिन्न प्रकार के आनन्द का उल्लेख किया गया है उसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिये कि विभिन्न प्रकार के मुक्त प्राणियों द्वारा विभिन्न प्रकार के आनन्द का उपभोग किया जाता है। रामानुज-मत के अनुसार वधन की अवस्था में जीव परमेश्वर के पूर्ण नियन्त्रण में रहते हैं। किन्तु मुक्त अवस्था में जब वे मोक्ष प्राप्त कर लेते हैं तब वे परमेश्वर के सामंजस्य में रहते हैं तथा उसके समस्त सुखों के भागी बनते हैं, वे उसके अंश हैं। मुक्त व्यक्ति उस अच्छी पत्नी के समान होता है जो अपने पति से पृथक् कोई सकल्प नहीं रखती और अपने पति की समस्त क्रियाओं एवं भावनाओं के अनुसार पति के अनुरूप आनन्द का उपभोग करती है। अतः मुक्त आत्माएँ परमेश्वर से पूर्ण सम्पर्क में होने के कारण उसके सर्व सुखों का उपभोग करती हैं और उनकी भागीदार बनती हैं तथा विभिन्न मुक्त व्यक्तियों में आनन्द की श्रेणियाँ नहीं हो सकती।¹ उस अवस्था में इन्द्रिय-सुख सम्भव नहीं होता। मोक्ष की अवस्था में ब्रह्मानन्द का अनुभव ब्रह्मन् के स्वरूप का होना चाहिये तथा स्वयं ब्रह्मन् का अनुभव आत्म-लाभ का अनुभव होता है, अतः ब्रह्मानन्द का अनुभव ब्रह्मन् के आत्म-लाभ के अनुभव के रूप का होने के कारण विभिन्न श्रेणियों अथवा स्तरों का नहीं हो सकता। साधारण मानवों का सुख इन्द्रियस्वरूप होने के कारण उनकी बुद्धि के सकुचन एवं विस्तार पर निर्भर करता है, अतएव उसमें उच्चतर व निम्नतर, बड़ी व छोटी श्रेणियों के उपभोग के विभेद हो सकते हैं। मध्व के अनुयायी सोचते हैं कि मोक्ष की अवस्था में विविध प्रकार के अनुभव होते हैं, और फलतः मत की योग्यता के अनुसार उस अनुभव में आनन्द की श्रेणियाँ अथवा स्तर होते हैं, किन्तु समस्त श्रुति-पाठ यह बताते हैं कि मोक्ष के समय ब्रह्मन् के स्वरूप का अनुभव होता है, और यदि यह मान लिया जाय तो सम्भवतः मोक्ष में श्रेणियाँ अथवा स्तर नहीं हो सकते।

पाचवें अध्याय में इस विवेचन को जारी रखते हुए परकाळ यति कहते हैं कि मोक्ष में प्राप्त आनन्द में कोई विभेद इस अाधार पर नहीं होते कि विभिन्न व्यक्ति परमेश्वर को प्राप्त करने के लिये भिन्न-भिन्न विधियाँ अपनाते हैं, क्योंकि ये विधियाँ

¹ पारतथ्य परे पु मि प्राप्य निगंतबन्धन

स्नातथ्यमतुल प्राप्य तेनव सह मोदते

इति मुक्ता म्बदेहात्यये कर्मनाशाच्च स्वतन्त्रोपत्वेन धारोतया भोक्तुर्ब्रह्मणैव इच्छाम नुमृष्ट्य न्वानुपगिक-तुल्य-भोग-फनक-नद्ध-भक्त्यैर्वो-प्रकरण-भूता यथा पत्नी-व्यापारादय पत्युरेव मुक्ताना क्षाम्त्र-सिद्धा परम्परव्यापाराऽपि ब्रह्मणैव मयंशरीर-कतया शरीरिण्येव शरीर-भोग-न्यायान् । —'विजयीन्द्र-पराजय', पृ० ४३ ।

चाहे कितनी ही भिन्न क्यों न हो, उनके द्वारा उपलब्ध फल एक ही होता है, अर्थात् ब्रह्मन् के स्वरूप की प्राप्ति । कुछ प्राणी अधिक 'भक्ति' के योग्य हो सकते हैं और कुछ कम भक्ति के योग्य, किन्तु उससे अंतिम 'मुक्ति' की प्राप्ति में कोई अन्तर नहीं होता तथा मुक्ति सबके लिए एक समान होने के कारण उसका आनन्द भी एक समान ही होना चाहिये । इस स्थिति में विभिन्न यज्ञों से विभिन्न फल प्राप्त होने का सादृश्य लागू नहीं होता, क्योंकि ये यज्ञ बाह्य साधनों से सम्पन्न किये जाते हैं अतएव उनके फल भिन्न-भिन्न हो सकते हैं । किन्तु मोक्ष की प्राप्ति आध्यात्मिक साधनों, अर्थात् 'भक्ति' से की जाती है । न यह युक्ति मान्य है कि मुक्त प्राणी का आनन्द एक वैयक्तिक जीव का आनन्द होने के कारण एक ही स्वरूप का नहीं हो सकता, क्योंकि मोक्ष की अवस्था में जीव ब्रह्म-प्राप्ति के आनन्द का उपभोग करते हैं जो एक-रस एव सर्व व्यापी होती है । यह युक्ति देना भी गलत है कि मुक्त प्राणी का आनन्द सासारिक जीवन में अनुभूत आनन्द के सदृश होने के कारण आनन्द की श्रेणियों से युक्त होना चाहिये । यह युक्ति भी अमान्य है कि चूँकि ब्रह्मन् को अतिश्रेष्ठ आनन्दमय मानना उसका उचित वर्णन या परिभाषा है, अतः जीवों को हम उसी अर्थ में अतिश्रेष्ठ आनन्द से युक्त नहीं मान सकते, क्योंकि ब्रह्मन् 'अनन्त' है अतः उसको उपर्युक्त परिभाषा द्वारा सीमित करना गलत होगा तथा यह परिभाषा उस पर लागू नहीं हो सकती । मुक्त अवस्था में अतिश्रेष्ठ आनन्दमय जीवों से उसके विरोध का प्रश्न ही नहीं उठता । यह भी कहना गलत है कि ब्रह्मन् का आनन्द ब्रह्मन् के अधिकार में होने के कारण किसी अन्य प्राणी के द्वारा नहीं भोगा जा सकता, क्योंकि 'भोग' का वास्तविक अर्थ है अनुकूल अनुभव । इस प्रकार पत्नी अपने पति के, गुरु अपने शिष्य के एव माता-पिता अपने पुत्र के सद्गुणों का 'भोग' कर सकते हैं । मुक्त व्यक्ति स्वयं ब्रह्मन् से तादात्म्य के अनुभव की प्राप्ति करता है तथा ब्रह्मन् के स्वरूप की स्वयं में यह उपलब्धि ही श्रेष्ठतम आनन्द है । उसका तात्पर्य यह नहीं है कि ब्रह्मन् के गुणों में कमी हो जाती है, किन्तु उसका अर्थ यह है कि स्वयं में उन गुणों की अनुभूति में ही चरम आनन्द मिल सकता है ।^१

^१ यद्यत्र तदीयत्वेन तच्छेषत्व तर्हि राजपुरुष भोग्ये राज्ञि व्यभिचार, भोगो हि स्वानुकूलत्व-प्रकारक-साक्षात्कार तद्विषयत्वमेव भोग्यत्वम्, तच्च दास प्रति स्वामिनि शिष्य प्रत्याचार्ये पुत्र प्रति मातरौ पितरि च सर्वानुभव सिद्धम् ।

मध्व द्वारा 'ब्रह्म-सूत्रो' की व्याख्या

मध्व ने 'ब्रह्म-सूत्रो' पर न केवल एक 'भाष्य' लिखा, बल्कि 'अनुव्याख्यान' नामक रचना में 'ब्रह्म-सूत्रो' के मदर्भ के सबब में अपने मत की प्रमुख बातों का विवरण भी दिया। जयतीर्थ ने 'तत्त्व-प्रकाशिका' नामक एक टीका मध्व के 'भाष्य' पर लिखी। व्यास यति ने 'तात्पर्य-चन्द्रिका' नामक एक अन्य टीका 'तत्त्व-प्रकाशिका' पर लिखी जिसमें वे व्याख्या की अन्य शास्त्राओं के वेदान्त-लेखकों और विवेकपत. शंकर मत के विचारों की ओर ध्यान आकर्षित करते हैं तथा उनका खंडन करते हैं।^१ राघवेन्द्र-यति ने 'तात्पर्य-चन्द्रिका' पर एक टीका 'चन्द्रिका-प्रकाश' लिखी। विद्याधीश के एक शिष्य केनव भट्टारक ने 'चन्द्रिका-व्याख्यान-वृत्ति' नामक उस पर एक अन्य टीका लिखी किन्तु उसमें केवल प्रथम खण्ड का समावेश किया गया है। राघवेन्द्र यति ने 'भाव-दीपिका' नामक एक अन्य टीका 'तत्त्व-प्रकाशिका' पर लिखी जिसमें उन्होंने अपने प्रतिपक्षियों के आक्षेपों का उत्तर दिया तथा विभिन्न विषयों की सरल व्याख्या की। इस भाग में इन टीकाओं के प्रकाश में मध्व द्वारा दी गई 'ब्रह्म-सूत्रो' का व्याख्या का विवरण देने का प्रयत्न करूंगा और साथ ही शंकर एवं उनके टीकाकारों की व्याख्या से उसका अन्तर बताऊंगा 'ब्रह्म-सूत्र-भाष्य' एवं उसकी प्राथमिक टीकाओं पर तथा 'अनुव्याख्यान' पर कई अन्य टीकाएँ भी हैं। इस प्रकार मध्व के 'भाष्य' पर त्रिविक्रम पण्डिताचार्य ने 'तत्त्व-प्रदीपिका' टीका लिखी। नृसिंह ने उस पर 'भाव-प्रकाश' लिखी तथा विजयेन्द्रयति ने 'न्यायाध्व-दीपिका'। पुनः, जयतीर्थ की 'तत्त्व-प्रकाशिका' पर कम से कम पाँच अन्य टीकाएँ हैं, यथा 'भाव-चन्द्रिका', 'तत्त्व-प्रकाशिका भाव-बोध', 'तत्त्व-प्रकाशिकागत न्याय-विवरण', 'न्याय-भौक्तिक-माला' और 'प्रमेय-मुक्तावली' जिन्हें क्रमशः नरसिंह, रघुनाथ यति, विजयेन्द्रयति और श्रीनिवास ने लिखी 'तात्पर्य-चन्द्रिका' पर तिम्मनाचार्य व विजयेन्द्रयति ने 'चन्द्रिका-न्याय-विवरण' एवं 'चन्द्रिका-दर्पण-न्याय-विवरण' नामक दो अन्य टीकाएँ लिखी। 'अनुव्याख्यान' पर जयतीर्थ की 'न्याय-मुधा' तथा विजयेन्द्रयति की 'मुधा' रची गई। 'न्याय-मुधा' पर भी अनेक टीकाएँ हैं—यथा

^१ देविन्द्रे हेल्मथ वॉन ग्लेमेनैप की "Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens" बान एवं निपजिग, १९२३, पृ० ४१-६४।

नारायण द्वारा लिखी गई टीका, यदुपति द्वारा 'न्याय-सुधा-टिप्पणी,' विद्याधिराज द्वारा 'व्याख्यार्थ-चंद्रिका' तथा श्रीनिवासतीर्थ द्वारा रचित टीका ।^१

ब्रह्म-सूत्र १-१-१ की व्याख्या

बादरायण के 'ब्रह्म-सूत्र के प्रथम' सूत्र (अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा) पर टीका करते हुए शंकर मानते हैं कि 'अथ' शब्द वैदिक आदेशों के अनुसार वैदिक आचार के पूर्व कर्मकाण्डीय अनुष्ठान की किसी अपरिहार्य आवश्यकता की ओर संकेत नहीं करता है, अपितु वह शम-दमादि नैतिक योग्यताओं के पूर्व अर्जन का ही उल्लेख करता है, जिसके पश्चात् एक व्यक्ति वेदात् के अध्ययन का अधिकारी बनता है। 'अतः' शब्द ब्रह्म-जिज्ञासा के हेतु को बताता है, जो इस तथ्य में निहित है कि ब्रह्म-ज्ञान ही सर्व आनन्दमय दुःख रहित उत्कृष्ट अवस्था की प्राप्ति कराता है, और ब्रह्म-जिज्ञासा को न्यायोचित सिद्ध करता है। चूंकि ब्रह्मन् आत्मन् ही है और आत्मन् हमारे समस्त प्रत्यक्षीकरण में अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्त होता है अतः ब्रह्मन् भी हमें सदा प्रत्यक्ष ज्ञात होता है। पर आत्मन् के स्वरूप के सम्बन्ध के साधारण ज्ञान के द्वारा ब्रह्मन् का ज्ञान होता ही है, तथापि ब्रह्मन् अथवा आत्मन् के स्वरूप के विशेष ज्ञान के लिये जाँच-पड़ताल आवश्यक है।

मध्व भगवान् विष्णु के अनुग्रह को ब्रह्म-जिज्ञासा का हेतु (अतः) मानते हैं— चूंकि भगवान् विष्णु की अधिक कृपा केवल उसके सम्यक् ज्ञान के द्वारा ही प्राप्त की जा सकती है, अतः ब्रह्म-ज्ञान के उद्गम के रूप में ब्रह्म-जिज्ञासा उसके अनुग्रह को प्राप्त करने के लिये अपरिहार्य है। ब्रह्म-जिज्ञासा परमेश्वर के अनुग्रह से उत्पन्न होती है, क्योंकि वही हमारी सर्व मानसिक वृत्तियों का प्रेरक है।^२ मध्व के अनुसार वेदान्त के अध्ययन के अधिकार की तीन श्रेणियाँ हैं। भगवान् विष्णु के प्रति निष्ठावान् अध्ययनशील व्यक्ति तृतीय श्रेणी में आता है, शमदमादि छ नैतिक योग्यताओं से सम्पन्न व्यक्ति द्वितीय श्रेणी में आता है और जो परमेश्वर पर पूर्ण आसक्त है तथा सर्व जगत् को अस्थाई समझकर उसके प्रति अनासक्त है, वह व्यक्ति अधिकार की प्रथम श्रेणी में आता है।^३ पुनः, वैदिक आचार का अनुष्ठान हमें परमेश्वर की निम्न कृपा का ही अधिकारी बनाता है, श्रुति-पाठों का श्रवण कुछ उच्च स्तर की कृपा का अधि-

^१ देखिये, वही।

^२ अथशब्दस्यातः—शब्दो हेत्वार्थे समुदीरितः।

परस्य ब्रह्मणो विष्णो प्रसादादिति वा भवेत्।

स हि सर्वमनोवृत्ति-प्रेरक समुदाहृतः। —ब्रह्म-सूत्र-भाष्य, १-१-१।

^३ वही।

कारी बनाता है, किन्तु 'भुक्ति' को देने वाली उच्चतम कृपा की प्राप्ति तो केवल ज्ञान द्वारा ही की जा सकती है।^१ सम्यक् ज्ञान की प्राप्ति केवल श्रवण, मनन, निदिध्यासन एवं भक्ति के द्वारा की जा सकती है, कोई इनके बिना सम्यक् ज्ञान को प्राप्त नहीं करता। मध्व के मत में 'ब्रह्मन्' शब्द का अर्थ है महान् भगवान् विष्णु। प्रथम सूत्र के सम्बन्ध में शंकर के विरोध में मध्व जिन सबसे महत्वपूर्ण बातों में से एक पर बल देना चाहते हैं और जिसे वे अपने 'न्याय-विवरण' में स्पष्ट करते हैं, वह इस धारणा में निहित है कि 'ब्रह्मन्' का धातु-अर्थ 'महान्' अथवा 'पूर्णत्व' के समस्त गुणों से सम्पन्न है, अतएव उसका अपूर्ण जीवों से तादात्म्य स्थापित नहीं किया जा सकता क्योंकि हम उपनिषदों से ज्ञात करते हैं कि उससे जगत् की उत्पत्ति हुई है।^२ ब्रह्म-जिज्ञासा में सलग्न होने में हमारा प्रयोजन सब ओर से पूर्ण एक सत्ता के रूप में विष्णु का ज्ञान प्राप्त करना है, जिससे एक अर्थ में हम अपूर्ण प्राणियों से (जो इतने भिन्न हैं) भगवान् विष्णु प्रसन्न हो जाएँगे तथा हमें अपने बन्धन से मुक्त कर देंगे। 'अनुव्याख्यान' में मध्व इस तथ्य पर बल देने का प्रयास करते हैं कि हमारा बन्धन यथार्थ है तथा भगवान् विष्णु के प्रसाद से उत्पन्न मोक्ष भी यथार्थ है। मध्व युक्ति देते हैं कि यदि बन्धन का निर्माण करने वाले शोक, दुःख आदि भूँटे एवं मिथ्या होते तो इस बात की स्थापना किसी 'प्रमाण' की सहायता से ही की जाती। यदि ऐसा 'प्रमाण' विद्यमान है, तो स्वभावतः द्वैतवाद की उत्पत्ति होती है। शंकर के मत के अनुसार निराकार एवं भेद-रहित ब्रह्मन् स्वयं किसी प्रमाण के प्रदर्शन में भाग नहीं ले सकता। जगताभास के मिथ्यात्व की परिभाषा यह कहकर भी नहीं दी जा सकती कि वह ज्ञान के द्वारा बाधित होता है (ज्ञान-बाध्यत्व), क्योंकि यदि ब्रह्मन् का प्रत्यय शुद्ध एवं भेद-रहित ज्ञान है, तो उसमें इस सकल्पना का समावेश नहीं हो सकता कि वह जगताभास से भिन्न है (अन्यथात्व) अथवा वह उसका निषेध करता है—पर यदि ब्रह्म-ज्ञान के द्वारा जगताभास बाधित होता है तो ऐसी सकल्पना आवश्यक है। जब ब्रह्मन् सर्वदा स्वयं-प्रकाश माना जाता है, तो फिर शंकर का 'अज्ञान' किस पर आवरण डालेगा? यदि यह कहा जाय कि वह एक वस्तुगत जगत् के मिथ्या भेदों पर आवरण डालेगा, यदि यह कहा जाय कि वह एक वस्तुगत जगत् के मिथ्या भेदों पर आवरण डालता है, तो एक और कठिनाई उत्पन्न होती है—मिथ्या भेद 'अज्ञान' के कारण ही उत्पन्न होते

^१ कर्मणाश्राधम प्रोक्त
प्रसाद श्रवणादिभि
मध्यमो ज्ञान-सम्पत्त्या

प्रसादस्तूतमो मत । —वही।

^२ ब्रह्म-वादेन पूर्ण-गुणत्वोक्तेनानुभव—सिद्धात्पुण्यो जीवाभेदः ।

—मध्व का 'न्याय-विवरण', १-१-१

है, किन्तु 'अज्ञान' द्वारा आवृत्त होने के लिये उनका 'अज्ञान' से स्वतंत्र पृथक् अस्तित्व सिद्ध किया जाना चाहिये। अतः यहाँ अनवस्था दोष की स्पष्ट स्थिति उपस्थित हो जाती है, 'अज्ञान' नाम से ही स्पष्ट होता है कि वह स्वयं ज्ञान प्रदान नहीं कर सकता, अतएव वह मिथ्या है, किन्तु तब भी ऐसी मिथ्या वस्तु का कोई अस्तित्व नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान-शून्यता और 'अज्ञान' का ऐसा सबब है कि या तो 'अनवस्था' दोष उत्पन्न होता है या 'अन्योन्याश्रय' दोष, क्योंकि किसी स्थिति विशेष में एक वस्तु की ज्ञान-शून्यता उसके प्रति 'अज्ञान' के कारण होती है और वह 'अज्ञान' उसकी ज्ञान-शून्यता के कारण होता है आदि। अतः शंकर की व्याख्या गलत होने के कारण यह स्पष्ट है कि हमारे शोक और बधन सत्य हैं तथा वेद यह नहीं मानते हैं कि ब्रह्म और जीव में तादात्म्य है—क्योंकि ऐसी व्याख्या हमारे अनुभव के प्रत्यक्ष विरोध में होगी।^१

जयतीर्थ की 'तत्त्व-प्रकाशिका' पर व्यासयति द्वारा रचित एक पाण्डित्यपूर्ण टीका 'तात्पर्य-चन्द्रिका' न केवल मध्व के 'भाष्य' के अभिप्राय का स्पष्टीकरण करती है, बल्कि अधिकांश विवादग्रस्त विषयों पर प्रतिपक्षियों के मतों का उल्लेख भी करती है और उनका खण्डन करने का भी प्रयास करती है।^२ वह कतिपय महत्वपूर्ण दार्शनिक समस्याओं को उठाती है तथा वाचस्पति, प्रकाशात्मन एव शंकर के अन्य अनुयायियों के मतों की आलोचना करती है, जिनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। इस प्रकार वह शंकर के 'भाष्य' पर 'भामती' नामक टीका में वाचस्पति द्वारा उठाई गई इस बात का उल्लेख करती है कि इस आपत्ति में कोई सत्यता नहीं है कि ब्रह्म-जिज्ञासा की कुछ भी आवश्यकता नहीं है क्योंकि जीव का ब्रह्म के साथ तादात्म्य है और उसका हम प्रत्यक्ष एव अपरोक्ष अनुभव करते हैं, 'अविद्या' के विनाश को भी वाञ्छित उद्देश्य नहीं माना जा सकता क्योंकि आत्मन् की सदा एक स्वयं प्रकाश सत्ता के रूप में अनुभूति होने पर भी 'अविद्या' का निराकरण नहीं हो पाता और वृत्ति वेदान्त के पाठों के अध्ययन करने तथा समझने में भी अहंकार की सकल्पना का समावेश होता है, अतः वेदान्त के उन अवतरणों की हमारे साधारण अनुभव के अनुकूल फिर से व्याख्या की जानी चाहिये जो ब्रह्मन् का विशुद्ध ज्ञान-ज्ञेय-रहित सत्, चित् एव आनन्द के रूप में वर्णन करते हुए प्रतीत होते हैं। यह निश्चित है कि स्वयं-प्रकाश वेदान्त के अवतरण उपर्युक्त विवरण के ब्रह्मन् का निर्देश करते हैं, और वृत्ति इनका अन्य कोई अर्थ नहीं हो सकता, हमें अपने तथाकथित अनुभव पर कोई विश्वास नहीं करना चाहिये जो

^१ सत्यत्वात् तेन दुःखादेः प्रत्यक्षेण विरोधतः

न ब्रह्मत्वं वदेद् वेदो जीवस्य हि कथंचन । —अनुव्याख्यान, १-१-१ ।

^२ प्रति-सूत्र प्रकाशयेत् घटनाघटने मया

स्वीयान्य-पक्षयोः सम्पत्तिवदाकुर्वन्तु मयि । —वही, श्लोक १० ।

सरलता से त्रुटि के वश हो सकता है । इन प्रकार 'भामती' के अनुसार यह निष्कर्ष निकलता है कि वेदात-पाठों का वास्तविक अभिप्राय भेद-रहित परम सत्ता ब्रह्मन् है तथा चूंकि यह शुद्ध ब्रह्मन् अनुभव में प्रत्यक्ष अभिव्यक्त नहीं होता (शुद्धो न भाति) अतः ब्रह्मन् के स्वरूप के सबब में जिज्ञासा न्यायोचित है ।^१

वाचस्पति के उपर्युक्त मत के विरोध में व्यास तीर्थ जो आपत्ति उठाते हैं वह यह है कि यदि हमारे साधारण अनुभव में 'शुद्ध' (ब्रह्मन्) अपनी अभिव्यक्ति नहीं करता है, तो इसका क्या तात्पर्य है ? क्या इनका तात्पर्य यह है कि जो अपनी अभिव्यक्ति नहीं करता वह शरीर से आत्मन् का भेद है, कर्ता व मोक्ता के रूप में हमारे स्वरूप का निषेध है, ब्रह्मन् और 'आत्मन्' का अभेद है, अथवा केवल द्वैत का निषेध है ? किन्तु क्या यह अनभिव्यक्त सत्ता आत्मन् से भिन्न है ? यदि ऐसा है तो वह सामान्य अद्वैतवादी निष्कर्ष के विपरीत है और यदि यह कहा जाय कि एक अमावात्मक सत्ता के अस्तित्व से अद्वैतवादी मिढान्त का हनन नहीं होगा, तो यह उत्तर दिया जा सकता है कि अभाव के ऐसे दृष्टिकोण का खंडन 'न्यायामृत' नामक रचना में किया जा चुका है । यदि ऐसी अनभिव्यक्त सत्ता मिथ्या है तो वह श्रुतियों के उपदेश का विषय नहीं हो सकती । यदि यह माना जाय कि 'आत्मन्' अनुभव में अपनी अभिव्यक्ति नहीं करता तो ऐसा तभी माना जा सकता है कि 'आत्मन्' के दो भाग हैं जिनमें से एक तो अभिव्यक्त होता है और दूसरा नहीं होता, तथा दोनों में कोई ऐसा कल्पित अंतर (कल्पित-भेद) है कि यद्यपि आत्मन् अभिव्यक्त (गृहीत) होता है, उसका अनभिव्यक्त (आभासमान) भाग (अश) अभिव्यक्त एवं अनुभूत होता हुआ प्रतीत नहीं होता है (अगृहीत इव भाति) । पर यदि ऐसी भी स्थिति है तो यह स्वीकार किया जाता है कि आत्मन् के दो कल्पित अशों में कोई यथार्थ भेद नहीं है, अनभिव्यक्त अश एक मिथ्या एवं भ्रामक भेद (कल्पित-भेद) से युक्त होना चाहिये तथा ऐसे भ्रामक व अनभिव्यक्त आत्मन् के स्वरूप का उपदेश देना किसी वेदात का उद्देश्य नहीं बन सकता । अनभिव्यक्त अश या तो सत्य हो सकता है या असत्य, यदि वह असत्य है, जैसा कि हमें मानना पड़ेगा तो उसके स्वरूप का उपदेश देना वेदात का उद्देश्य नहीं हो सकता । कारण, यदि भ्रामक अनभिव्यक्त अश आत्म ज्ञान के पश्चात् भी शेष रहता है तो ऐसा भ्रम कभी नष्ट नहीं हो सकता । नमस्त भ्रामक आभास ऐसे भ्रमों के 'अधिष्ठान' के सत्य ज्ञान से नष्ट हो जाते हैं (उदाहरण के लिये, धुक्ति के ज्ञान में रजत का भ्रामक आभास नष्ट हो जाता है) ।^२

^१ वही, पृ० १५-१७ ।

^२ अधिष्ठान ज्ञानं यैव अविनेषितया तन्मिन् नत्वपि भेद-भ्रमस्य तन्निमित्तकागृहीता-
नेपथ्यं वा अन्युपगमे निर्वर्तकान्तरन्याभावात्तदनिवृत्ति-प्रमगात् । यदुक्तम-
नानमानोऽय आत्मातिरिक्तश्चेन् नत्वो मिथ्या वा इति तत्र मिथ्या-भूत इति ब्रूम ।

इसके अतिरिक्त आत्मन् स्वयं प्रकाश है, अतएव यह नहीं कहा जा सकता कि वह अनुभव में स्वयं प्रकाश सत्ता के रूप में अभिव्यक्त नहीं होता (स्वप्रकाशत्वेन भावयोगात्) । यदि यह युक्ति दी जाय कि स्वयं प्रकाश होते हुए भी वह 'अविद्या' से आवृत्त हो सकता है, तो ऐसी आपत्ति का उत्तर यह है कि यदि 'अविद्या' आत्मन् की अभिव्यक्ति को आवृत्त कर सकती है तो 'अविद्या' और उससे उत्पन्न दुःख, शोक आदि भी आत्मन् की अभिव्यक्ति द्वारा प्रकाशित नहीं किये जा सकते, पर यह माना गया है कि स्वयं प्रकाश आत्मन् के द्वारा ये प्रकाशित होते हैं ।^१ यह भी स्पष्ट है कि चित् अथवा स्व-प्रकाशकत्व (स्फुरती) कभी अप्रकाशकत्व (अस्फुरती) नहीं हो सकता । न यह माना जा सकता है कि यद्यपि विशुद्ध चित् अपनी विशुद्धता में तो स्व-प्रकाश है तथापि चूँकि वह 'अज्ञान' के विरोध में स्वयं न होकर केवल मानसिक 'वृत्ति' के कारण उसके विरोध में होता है और चूँकि साधारणतया उसके लिये 'वृत्ति' नहीं हुआ करती, अतः वह 'अज्ञान' से आवृत्त हो सकता है तथा अपने स्वप्रकाश स्वरूप के बावजूद भी इस प्रकार आवृत्त होने के कारण जिज्ञासा का उपयुक्त विषय बन सकता है । पर यह मान्यता सत्य नहीं है, क्योंकि यदि विशुद्ध चित् 'अज्ञान' के विरोध में नहीं है तो उसके द्वारा अपरोक्ष रूप से ज्ञात किये गए शोक आदि 'अज्ञान' से आवृत्त ही रह जाने चाहिये । यदि सुख दुःख आदि का प्रत्यक्षीकरण नहीं होता है तो उनकी सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता । किसी वस्तु के आकार की मानसिक अवस्था या 'वृत्ति' तभी सम्भव है जबकि वह वस्तु पहले से अस्तित्व में हो, क्योंकि वेदात् की ज्ञान-मीमांसा के अनुसार 'अन्तःकरण' या मनस् इन्द्रियो के द्वारा बाहर दौड़कर वस्तु के आकार में परिवर्तित होता है तथा ऐसा होने के लिये वस्तु का पूर्व अस्तित्व होना आवश्यक है, किन्तु सुख दुःख की भावनाएँ उनकी अनुभूति के अतिरिक्त कोई अस्तित्व नहीं रखती और यदि यह कहा जाय कि उनको ज्ञात करने के लिये 'वृत्ति' की आवश्यकता होती है तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उनका पूर्व वस्तुगत अस्तित्व है, पर ऐसा असम्भव है ।^२ अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि भावनाएँ विशुद्ध चित् के द्वारा, किसी 'वृत्ति' अथवा मानसिक अवस्था के माध्यम के बिना, अपरोक्ष रूप से ज्ञात की जाती हैं तथा ऐसा असम्भव होगा यदि चित् का 'अज्ञान' से कोई विरोध न हो, क्योंकि फिर चित् सदा आवृत्त रहता और दुःख आदि का कोई ज्ञान सम्भव नहीं होता ।^३ इस सबध में शंकर-वेदात् के अनुसार साधारण वस्तुओं के प्रत्यक्षीकरण के

^१ स्व-प्रकाशस्यापि अविद्या-वशाद् अमाने अविद्यादेर्दुःखादेश्च प्रकाशो न स्यात्, तस्य चैतन्यप्रकाशाधीन प्रकाशञ्चोपगमात् । —'तात्पर्य चन्द्रिका,' पृ० १६ ।

^२ सुखादेर्जातैकसत्त्वामावापात्तात् ।

—वही, पृ० २० ।

^३ स्वरूप-चित्तोऽज्ञान-विरोधित्वे तद्वशे दुःखादाज्ञान-प्रसगात् ।

—'चन्द्रिका,' पृ० २० ।

सिद्धांत के विवेचन में एक अन्य कठिनाई उत्पन्न होती है । शंकर-वेदांत यह मानता है कि वस्तुओं के प्रत्यक्षीकरण (जैसे 'यह घट') के अवसर पर माद्वसिक-वृत्ति में भी घट आधार की वृत्ति से विशिष्ट शुद्ध चित् की अभिव्यक्ति होती है, पर यदि ऐसा है, यदि घट का हमारा प्रत्यक्षीकरण घट के आकार की वृत्ति से संयुक्त चित् का प्रकाश मात्र है, तो यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि इस जटिल-प्रत्यक्ष में शुद्ध चित् का स्वप्रकाश अनिवार्यतः समाविष्ट होता है ।^१

इसके अतिरिक्त, यह भी सुझाव नहीं दिया जा सकता कि अनात्मन् के अंश का आभास होता है तथा इस कारण से हमारी ब्रह्म-जिज्ञासा न्यायोचित है, क्योंकि यदि यह अनात्मन् स्वयं प्रकाश चित् के साथ-साथ एक बाह्य एवं अतिरिक्त सत्ता के रूप में भी साममान होता है, तो चूंकि उसके द्वारा शुद्ध चित् की अभिव्यक्ति में कोई बाधा नहीं आती, अतः इस प्रकार की जिज्ञासा का कोई अवसर नहीं आता । यह स्पष्ट है कि इस अनात्मन् का आत्मन् से 'तादात्म्य' भासित नहीं हो सकता, क्योंकि जब शुद्ध चित् स्वतः प्रकाशित होता है, तो इस ढंग से अनात्मन् के किसी अंश के लिए अभिव्यक्त होने की कोई गुंजायश नहीं होती (अधिष्ठाने तत्त्वतः स्फुरन्नात्मारोपायोगाच्च) । वाचस्पति द्वारा अपनी 'भामती' में एक सादृश्यता उपस्थित की गई है जिसमें वे यह सुझाव देना चाहते हैं कि जिस प्रकार संगीत के विभिन्न स्वर यद्यपि हमारे साधारण अशिक्षित संगीत के प्रत्यक्षीकरण में अन्तः प्रज्ञा द्वारा ज्ञात किये जाते हैं, तथापि उनका उचित ज्ञान संगीत-शास्त्र (गधर्वशास्त्र) के गहन अध्ययन द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है, उसी प्रकार सच्चा ब्रह्म-ज्ञान वेदांत-पाठों के अभिप्राय की अनुभूति एवं उनके विवेचन द्वारा उचित मनोभूमि तैयार करने के पश्चात् ही उदित हो सकता है, अतएव यद्यपि आरम्भ में हमारे साधारण अनुभव में स्वयं प्रकाश चित् की अभिव्यक्ति होती है, तथापि ब्रह्म के स्वरूप की अधिक पूर्ण अनुभूति के लिए ब्रह्म-जिज्ञासा की आवश्यकता होती है । किन्तु यह सादृश्यता यहाँ लागू नहीं होती, क्योंकि हमारे संगीत के ज्ञान की अवस्था में तो एक सामान्य ज्ञान सम्भव है जिसका संगीत-शास्त्र के गहन अध्ययन द्वारा क्रमशः अधिकाधिक विशिष्टीकरण होता है और वह विशेष रूप से अभिव्यक्त होता है, किन्तु ब्रह्मन्, स्वयं प्रकाश चित् अथवा आत्मन् के हमारे ज्ञान के संवेद्य में ऐसा सम्भव नहीं है, क्योंकि वह पूर्णतः एक रस, सरल तथा भेद-रहित है—उसका एक सामान्य और एक विशेष ज्ञान प्राप्त करना सम्भव नहीं है । वह अन्तः-वस्तु में सर्वथा रहित सरल आत्माभिव्यक्ति की कौंध है अतएव उसमें कोई अधिक या कम ज्ञान नहीं हो सकता । इसी कारण 'भामती' में समाविष्ट इस वक्तव्य में कोई सत्य नहीं है कि यद्यपि वेदांत के महावाक्य 'तत्त्वमसि' के सम्यक् बोध में एक व्यक्ति

^१ त्वन्मते ग्रय घट इत्याद्यपरोक्ष-वृत्तेरपि घटाद्यवच्छिन्नं चिद्-विषयत्वाच्च ।

ब्रह्मन् से अपने तादात्म्य को समझ सकता है, तथापि विवादियों की आपत्तियों के कारण ब्रह्मन् के विषय में सदेह हो सकता है, और इस प्रकार ब्रह्म-जिज्ञासा न्याय-संगत सिद्ध हो सकती है। क्योंकि जब सरल अन्तर्वस्तु-रहित, विशुद्ध-चित् एक बार ज्ञात कर लिया जाता है, तो सदेह की गुजाइश कैसे रह सकती है? चूँकि कतिपय उपनिषद्-पाठों की शुद्ध अद्वैतवादी व्याख्या साधारण अनुभव के द्वारा प्रत्यक्ष बाधित होती है अतः कोई अन्य प्रकार की उचित व्याख्या करनी पड़ेगी जो हमारे प्रत्यक्ष अनुभवों के अनुकूल हो।

इस समस्त सूक्ष्म विचार-विमर्श का सामान्य निष्कर्ष यह निकलता है कि शंकर का मत (कि हमारा सबका ब्रह्मन्, स्वयं प्रकाश चित् से तादात्म्य है) सही नहीं है, क्योंकि यदि ऐसा होता है तो यह स्वयं प्रकाशकत्व हमें सदा तत्काल एवं अपरोक्ष रूप से ज्ञात हो जाता, अतएव ब्रह्मजिज्ञासा का कोई अवसर उत्पन्न ही नहीं होता, क्योंकि यदि ब्रह्मन् अथवा आत्मन् हमें सदा प्रत्यक्ष ज्ञाता होता रहता है, तो उसके सबध में जिज्ञासा की कोई आवश्यकता नहीं है। शंकर-मत के विपरीत मध्व-मत यह है कि जीवों का ब्रह्मन् से कभी तादात्म्य नहीं होता, जीवन के विभिन्न साधारण प्रत्यय भी सत्य हैं, जगत भी सत्य है, अतएव कोई भी सम्यक् ज्ञान इन प्रत्ययों का विनाश नहीं कर सकता। यदि हमारा ब्रह्मन् से तादात्म्य होता तो ब्रह्मजिज्ञासा की कोई आवश्यकता नहीं रहती, चूँकि हम ब्रह्मन् से एकरूप नहीं हैं इसीलिये उसका स्वरूप जिज्ञासा के लिये उपयुक्त विषय है, क्योंकि इसी प्रकार के ज्ञान से हम उसके पक्ष एवं प्रसाद को प्राप्त करने के योग्य बन सकते हैं, और इनके द्वारा मोक्ष की प्राप्ति कर सकते हैं। यदि आत्मन् ब्रह्मन् से एकरूप है तो ऐसा आत्मन् सर्वदा स्वयं अभिव्यक्त होने के कारण वेदों के 'ब्रह्म-खण्ड' के अर्थ को निश्चित करने के लिये जिज्ञासा की आवश्यकता नहीं रहती, वल्कि वेदों के 'कर्म-खण्ड' के अर्थ को निश्चित करने के लिये जिज्ञासा की आवश्यकता रहती, क्योंकि 'ब्रह्म-खण्ड' के अर्थ का सम्यक् बोध किसी अन्य वस्तु पर निर्भर नहीं करता (धर्मवद् ब्रह्म-खण्डार्थस्यात्मन परंप्रकाश्यत्वाभावात्)।^१ यद्यपि ऐसा ब्रह्मन् हमारे अनुभव में सदा आत्म-प्रकट है, तथापि चूँकि उसकी अनुभूति के द्वारा हम किसी प्रकार भी मोक्ष के समीप नहीं पहुँचते, इस प्रकार की ब्रह्म जिज्ञासा से कोई लाभ नहीं हो सकता। अतः इस 'सूत्र' की शंकर द्वारा दी गई व्याख्या के लिये कोई गुजायग नहीं है। यहाँ ब्रह्मन् का अर्थ गुणों की पूर्णता (गुण-पूर्ति), अतः वह गुणों में 'अपूर्ण' एवं न्यून 'जीवन' से भिन्न है।^२

^१ तात्पर्य-चन्द्रिका, पृ० ३६।

^२ जिज्ञास्य-ब्रह्म-शब्देन गुणपूर्णमिवायिना
अपूर्णत्वेनानुभूताज्जीवाद् भिन्न प्रतीयते।

मन्व शब्द के इस मत से भी असहमत हैं कि ब्रह्म-जिज्ञासा में पूर्व नित्यानित्य-वस्तु-विवेक, इहानुश्रय भोग-विराग, शमदमादि, साधन-सम्पत्ति तथा मुमुक्षत्व की आवश्यकता होती है। कारण यदि हम 'नाम्तो' का अनुसरण करें और 'नित्य' एवं 'अनित्य' का अर्थ सत्य एवं असत्य समझें, ब्रह्मन् के सम्यक् बोध को तो सत्य मानें और अन्य सभी वस्तुओं को असत्य मानें (ब्रह्मैव सत्यम् अन्यद अनृतम् इति विवेक), तो यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि मानव द्वारा प्राप्त होने योग्य यही चरम वस्तु है—और यदि इसकी प्राप्ति पहले ही हो जाती है, तो फिर ब्रह्म-जिज्ञासा का क्या उपयोग होय रह जाता है? अथवा यदि आत्मन् को 'नित्य' मम्म जाय तथा आनात्मन् को 'अनित्य,' तो इस भेद की एक बार अनुभूति हो जाने पर आनात्मन् सदा के लिए लुप्त हो जाता है, और हमारे लिये आत्मन् के स्वरूप पर विचार-विमर्श करने की कोई आवश्यकता नहीं रह जाती। 'पञ्चादिका-विवरण' की व्याख्या के अनुसार 'नित्यानित्य-विवेक' शब्द का तात्पर्य इस तथ्य के बोध से है कि ब्रह्म-ज्ञान ध्वसरहित है एवं 'कर्म-जन्य' ध्वसात्मक (ध्वम-प्रतियोगी) है। किन्तु यह भी न्याय-मग्न नहीं है, क्योंकि श्रुति में रजत का सर्वदा अभाव (अत्यन्ताभाव) होने के कारण 'ध्वमात्मक' शब्द यहाँ लागू नहीं होता। यदि यह कहा जाय कि वस्तुतः श्रुति-रजत का पारमार्थिक दृष्टि से अभाव (पारमार्थिकत्वाकारिण अत्यन्ताभाव) है, किन्तु अपने आभास रूप में वह विनष्ट होती हुई कहीं जा सकती है (स्वच्छेण तु ध्वस) तो यह भी मम्मव नहीं है, क्योंकि यद्यपि 'पारमार्थिक' शब्द की 'अवाध्यत्व' शब्द में व्याख्या की जाती है तथापि उसका कोई निश्चित अर्थ नहीं बताया जा सकता। 'अवाध्यत्व' का अर्थ है 'पारमार्थिक' इस प्रकार 'अन्योन्याश्रय' दोष उत्पन्न हो जाता है। निराकार होने के कारण ब्रह्म भी 'असत्' माना जा सकता है (अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्य निराकारे ब्रह्मपि सम्भवान्)।^१

पुनः 'न्याय-विवरण' का कथन है कि यदि 'विषय' भी केवल मुख की अभिव्यक्ति करने में सहायक होते हैं और मुख 'आत्म-स्वरूप' है, तो कोई कारण नहीं है कि विषयों के मुख को मोक्ष के मुख से भिन्न माना जाय। फिर, मुमुक्षत्व को भी ब्रह्म-जिज्ञासा की आवश्यक अवस्था माना जाता है। किन्तु प्रश्न यह उठता है कि यह 'मुमुक्षत्व' किसका है? मुमुक्षत्व अहं के द्वारा निर्दिष्ट सत्ता (अह-अर्थ) में नहीं हो सकता, क्योंकि यह सत्ता मोक्ष के सम्य अर्थ नहीं रहती (अहमर्थस्य मुक्तावनन्वयान्)। वह विमुक्त 'चित्' में भी नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें कोई इच्छा ही नहीं हो सकती। इस प्रकार 'मूत्र' के प्रथम शब्द 'अर्थ' की शब्द द्वारा दी गई व्याख्या के विरोध में मन्व मत के विचारकों द्वारा आपत्तियाँ उठाई गईं। स्वयं उनके द्वारा दी गई व्याख्या,

^१ तात्पर्य-चन्द्रिका, पृ० ६६।

जो मध्व के 'भाष्य' में प्रस्तुत की गई तथा जयतीर्थ, व्यासतीर्थ, राघवेन्द्र यति एवं अन्य विचारको द्वारा स्पष्ट की गई—यह है कि 'अथ' शब्द से एक ओर तो मागलिक प्रभाव की सूचना मिलती है और दूसरी ओर वह नारायण का एक नाम है ।^१ 'अथ' शब्द का एक अन्य अर्थ यह है कि ब्रह्म-जिज्ञासा अधिकार-योग्यता की प्राप्ति के पश्चात् ही सम्भव होती है (अधिकारानन्तर्यार्थ) ।^२ किन्तु यह अधिकार-योग्यता शकर-मत के अनुसार बताई गई योग्यता से कुछ भिन्न है । मैंने शकर-मत की मध्व के दृष्टिकोण से आलोचना पहले ही कर दी है । मध्व और उनके अनुयायी 'नित्यानित्य-वस्तु-विवेक' की योग्यता को छोड़ देते हैं तथा वे यह भी मानते हैं कि मुमुक्षत्व भी तर्क-सगत नहीं है क्योंकि शकर-मत के अनुसार 'जीव' और ब्रह्म का तादात्म्य स्वीकार किया गया है । केवल मुमुक्षत्व भी यथेष्ट अधिकार-योग्यता नहीं है, क्योंकि 'सूत्रों' में सूत्रों को ब्रह्म-जिज्ञासा का अधिकार नहीं दिया गया है ।^३ अतः यद्यपि मुमुक्षत्व से सम्पन्न व्यक्ति ब्रह्म-जिज्ञासा में सलग्न हो सकता है, तथापि उचित यही है कि वह जिज्ञासा उनके द्वारा की जाय जो उपनिषदों का भक्तिपूर्वक अध्ययन कर चुके हैं, और जो शमदमादि नैतिक गुणों से सम्पन्न हैं तथा साधारण सासारिक सुखों के प्रति विरक्त हैं ।^४

'सूत्र' में अतः शब्द का अर्थ है 'भगवान् विष्णु' के प्रसाद अथवा अनुग्रह के द्वारा, क्योंकि उनके अनुग्रह के बिना यथार्थ सासारिक बन्धन नहीं तोड़ा जा सकता अथवा मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती । मध्व के 'अनुव्याख्यान' पर लिखी गई अपनी टीका 'न्याय-सुधा' में जयतीर्थ इस सम्बन्ध में एक आपत्ति का पूर्वानुमान करते हैं अर्थात् चूँकि मोक्ष सम्यक् ज्ञान के द्वारा स्वाभाविक क्रम से प्राप्त किया जा सकता है, जैसा कि एक ओर तो शकर एवं उनके अनुयायियों तथा दूसरी ओर 'न्याय-सूत्र' ने स्पष्ट किया है—इसलिये मोक्ष को उत्पन्न करने के लिए ईश्वर के हस्तक्षेप की उपयोगिता क्या रह जाती है ? समस्त दुःख अज्ञानान्धकार के कारण है तथा ज्योंही ज्ञान का प्रकाश होता है वह अन्धकार निवृत्त हो जाता है अतएव उसे किसी कल्पित ईश्वर के प्रसाद

^१ एव च अथशब्दो भगलर्थिति भाष्यस्य अथशब्दो विघ्नोत्सारणसाधारणकरमात्म-
कन नुट्टेय-विष्णु स्मरणाथशब्दोच्चारणरूप भगल-प्रयोजनक प्रशस्तरूपाननुट्टेयरूप-
विष्वमिधायकश्च इति अर्थं द्वय द्रष्टव्यम् ।
—वही, पृ० ७७

^२ यही मत विक्रम पण्डिताचार्य द्वारा मध्व के 'भाष्य' पर लिखी गई 'तत्त्व प्रदीप'
नामक टीका में भी अभिव्यक्त हुआ है ।

^३ अनुभाष्य ।

३ ब्रह्म-सूत्र, १, ३, ३४-८ ।

^४ मुक्ति-योग्यत्व-भक्ति-पूर्वकाध्ययन-शमदमादिवैराग्यसम्पत्तिरूपाधिका रापंगेन,
इत्यादि ।
—तत्त्व-प्रकाशिका-भाव-दीपिका, पृ० १२ ।

की प्रतीक्षा करने की आवश्यकता नहीं हो सकती ।^१ 'न्याय-सुधा' के अनुसार ऐसी आपत्ति का सरलतम उत्तर यह है कि बन्धन यथार्थ होने के कारण उसके निवारण के लिये केवल ज्ञान ही यथेष्ट नहीं होता । ज्ञान का मूल्य इस बात में निहित है कि उसकी प्राप्ति से प्रभु प्रसन्न होता है तथा वह प्रसन्न होकर हमें अनुग्रह प्रदान करता है जिसके फलस्वरूप बन्धन का निराकरण होता है ।^२

'ब्रह्मन्' शब्द (जो शकर के अनुसार 'बृहति' (अतिशयन) धातु से निकलने के कारण नित्यता, शुद्धता व चैतन्यता का अर्थ रखता है) का मध्व मत के अनुसार अर्थ वह पुरुष है जिसमें गुणों का पूर्णत्व हो (बृहन्तो ह्यस्मिन् गुणा) । यह युक्ति कि ब्रह्मन् और जीवों के भेद को स्वीकार करने से ब्रह्मन् सीमित हो जायगा समीचीन नहीं है, क्योंकि जगत् के पदार्थों का ब्रह्मन् से तादात्म्य नहीं माना गया है, फिर भी वे ब्रह्मन् की अनन्तता को सीमित नहीं करते हैं तथा इसी प्रकार का उत्तर देकर ब्रह्मन् की अनन्तता और जीवों से उसके भेद दोनों की स्वीकृति को न्यायोचित ठहराया जा सकता है ।^३ अतः ब्रह्मन् की अनन्तता को भेद से सीमित न होने के नाते केवल निषेधात्मक ढंग से ही नहीं समझा जाना चाहिये, वरन् काल, दिक् एव गुणों के पूर्णत्व के रूप में समझना चाहिये, अन्यथा बौद्धों के क्षणिक विज्ञान को भी ब्रह्मन् के समकक्ष मानना पड़ेगा, क्योंकि वह भी न तो काल से और न दिक् से सीमित है ।^४

^१ तथा च ज्ञान-स्वभाव-लभ्याया मुक्तौ कि ईश्वर-प्रसादेन, न हि अन्धकार निबन्धन-दुःख-निवृत्तये प्रदीपुपाददाना कस्यचित् प्रभो प्रसादमपेक्षन्ते ।

—न्याय-सुधा, पृ० १८ ।

^२ 'तत्त्व-प्रकाशिका' का कथन है कि 'अ' अक्षर का अर्थ है विष्णु, अतएव 'अत' का अर्थ है विष्णु प्रसाद से 'अकार-वाच्याद् विष्णोस्तत्प्रसादात्,' पृ० ४ ।

किन्तु शकर का अनुसरण करने हुए 'भामती,' 'अत' शब्द की व्याख्या इस अर्थ में करती है कि 'चूँकि स्वयं वेद भी यह कहते हैं कि यज्ञों के फल अल्प-जीव होते हैं जबकि ब्रह्म-ज्ञान के फल अविनाशी एव नित्य होते हैं ।' अतः वेदों के द्वारा हम लौकिक एव स्वर्गीय सुखों के प्रति वैराग्य प्राप्त करते हैं (इहामुन-फल-भोग-विराग) तथा इनके द्वारा ब्रह्म-जिज्ञासा में प्रवृत्त होते हैं । पर 'चन्द्रिका' मकेत करती है कि 'अत' के द्वारा सूचित 'वैराग्य' से ऐसा सम्बन्ध दूरस्थ है और इसके अतिरिक्त 'वैराग्य' से सम्बन्ध 'अय' शब्द के द्वारा पहले ही अभिव्यक्त हो चुका था ।

—तत्त्व प्रकाशिका

^३ तात्पर्य टीका, पृ० ८६-६३ ।

^४ बौद्धाभिमत-क्षणिक-विज्ञानादेरपि वस्तुन कालाद्यभावेन अपरिच्छिन्नत्व प्रागाच्च, तस्माद्देशतः कालदर्चनं गुणतश्चापि पूर्णता ब्रह्मता, न तु भेदस्य राहित्यं ब्रह्म-तेष्यते ।

—तात्पर्य टीका, पृ० ६४ ।

‘ब्रह्म-जिज्ञासा’ समास के निर्माण के सम्बन्ध में ‘चन्द्रिका’ का सकेत है कि न तो शकर और न उनके अनुयायियों की यह व्याख्या न्यायोचित है कि ‘जिज्ञासा’ शब्द में निहित क्रिया के सम्बन्ध में ब्रह्मन् कर्मकारक में है, क्योंकि ब्रह्म केवल अपरोक्ष सहज-ज्ञान से ज्ञात होने वाला विशुद्ध एवं निरपेक्ष चैतन्य होने के नाते किसी ऐसी जिज्ञासा का उपयुक्त विषय नहीं बन सकता जिसमें विचार-विमर्श और युक्तियों का समावेश हो।^१ किन्तु मध्व मत के अनुसार ब्रह्म को जिज्ञासा का विषय बनाने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती। ‘न्याय-सुधा’ और ‘तात्पर्य-चन्द्रिका’ दोनों के अनुसार ‘ब्रह्म-जिज्ञासा’ में ‘जिज्ञासा’ शब्द का रूढ अर्थ युक्तिपूर्ण तर्क (मनन) है, न कि ज्ञात करने की इच्छा, जैसा कि शकर के अनुयायियों का सुझाव है।^२ तर्क-पूर्ण विचार-विमर्श से युक्त ब्रह्म-जिज्ञासा का उद्देश्य है ब्रह्मन् के स्वरूप का निर्धारण—ब्रह्मन् में समस्त गुणों का प्रत्यक्षीकरण है, अथवा उसमें केवल कुछ ही गुण विद्यमान हैं, अथवा वह सर्वथा गुण-रहित है।^३

मध्व के अनुयायियों ने शकर तथा उनके अनुयायियों द्वारा इस ‘सूत्र’ की व्याख्या में दिये गये लगभग सभी विचारों का खण्डन करने का ही प्रयत्न नहीं किया, बल्कि मध्व ने अपने ‘अनुव्याख्यान’ में जिस पर ‘न्याय-सुधा’ एवं ‘न्याय-सुधा परिमल’ में टीका की गई है, कई अन्य महत्व की बातों को विचारार्थ उठाया है जो शकर की स्थिति के मूल में कुठाराघात करती हुई प्रतीत होती हैं। इन विवेचनों की विस्तृत गणना इस अध्याय के क्षेत्र में नहीं की जा सकती, तथा मैं कुछ महत्वपूर्ण विचारों का ही उल्लेख कर सकता हूँ। ‘अनुव्याख्यान’ का अनुसरण करते हुए जयतीर्थ ने शकर द्वारा वर्णित भ्रम की सम्भावना तक को चुनौती दी है। उनका कथन है कि जीव स्वभावतः अपने समस्त कर्मों एवं भागों में स्वतन्त्र है, तथा केवल ईश्वर पर ही आश्रित है। यदि ऐसा व्यक्ति किसी भी समय यह अनुभव करे कि वह किसी अन्य कर्ता के

^१ पर-पक्षे विचार जन्य-ज्ञान-कर्मणो ब्रह्मणो विचार-कर्मत्वायोगात्, अपरोक्ष-वृत्ति-व्याप्यस्य फल-व्याप्यत्व-नियमाच्च ।
—वही, पृ० १५१ ।

^२ पर ‘भामती’ के अनुसार ‘जिज्ञासा’ शब्द का प्रमुख अर्थ है ‘ज्ञात करने की इच्छा,’ किन्तु, चूँकि ज्ञात करने की इच्छा केवल ऐसे विषय के सम्बन्ध में हो सकती है जो सदिग्ध है (ज्ञातु इच्छा हि सदिग्धविषये निर्गुणाय भवति), इसलिये इसका लक्ष्यार्थ है, तर्कपूर्ण विचार-विमर्श (विच), जो किसी निश्चित निष्कर्ष पर पहुँचने के लिये आवश्यक होता है ।

^३ तस्माद् वेदान्तादिनाऽप्राप्त-प्रतीते ब्रह्मणि सगुण-निर्गुणाल्पगुणत्वादिना विप्रतिपत्ते-जिज्ञास्यत्वम् ।

द्वारा निर्धारित किया जाता है तो ऐसा निश्चय ही 'अविद्या' के कारण होता है।^१ जहाँ तक 'अविद्या' स्वरूपतः आत्मा में उपस्थित कही जाती है, वह सत् है (अविद्यादिक च स्वरूपेणाम-सम्बन्धित्वेन सद् एव)। अतः 'बुद्धि,' इन्द्रियाँ, शरीर और बाह्य विषय ईश्वर के निक्षण में स्वरूपतः यथार्थ अस्तित्व रखते हैं, किन्तु जब उनमें अविद्या-वश आत्मीयता समझी जाती है, तब अध्यास एव भ्रम होता है (अविद्यादिवशाद्-आत्मीयतया अध्यास्यन्ते)। अध्यास इस बात में निहित नहीं होता कि उनका कोई अस्तित्व नहीं है, उसके विपरीत वे वस्तुतः सत् हैं, तथा दुःख उनका एक लक्षण है। अध्यास इस तथ्य में निहित होता है कि जो स्पष्टतया शरीरादि ही का है उसे आत्मा का समझ लिया जाता है। जब अविद्या के कारण ऐसा मिथ्या तादात्म्य स्थापित हो जाता है, तब जीव स्वयं को उनसे प्रभावित समझ लेता है और जो वस्तुतः उनके परिवर्तन हैं उनसे वह स्वयं पीड़ित प्रतीत होता है, और, इस प्रकार राग व द्वेष के वशीभूत होकर पुनर्जन्म लेता है तथा ईश्वर की उपासना के अतिरिक्त स्वयं को पूर्णतः मुक्त नहीं कर पाता। पर जो शकर एव उनके अनुयायियों की भाँति 'माया' के सिद्धांत में विश्वास रखते हैं उनके अनुसार दुःख स्वयं में अस्तित्व नहीं रखता तथा स्वरूपतः मिथ्या है (दुःखादि स्वरूपेणापि मिथ्या)। शकर का कथन है कि हम आत्मन् का अनात्मन् से कई ढंग से तादात्म्य स्थापित करते हैं, ऐसा सत्य हो सकता है, किन्तु इस तथ्य से यह कैसे सिद्ध होता है कि अनात्मन् मिथ्या है? उसका यथार्थ अस्तित्व हो सकता है और फिर भी अविद्यावश उसका आत्मन् के साथ तादात्म्य स्थापित किया जा सकता है। यदि केवल इस तथ्य से कि अनात्मन् का आत्मन् के साथ मिथ्या तादात्म्य स्थापित होता है अनात्मन् मिथ्या सिद्ध हो जाता है, तो दूसरी ओर आत्मन् के अनात्मन् के साथ मिथ्या तादात्म्य से यह सिद्ध हो जाना चाहिये कि आत्मन् भी मिथ्या है।^२ जिस प्रकार बद्ध आत्मन् यथार्थ है, उसी प्रकार आत्मन् को बाधने वाले विषयादिक भी यथार्थ हैं, अविद्या-वश उनके मिथ्या तादात्म्य का स्थापन बधन की श्रृंखला है, तथा यह श्रृंखला भी यथार्थ है, और ईश्वर-प्रसाद से प्राप्त ज्ञान के द्वारा ही इसका निवारण हो सकता है।

^१ तस्य परायतत्वावभासो विद्या-निमित्तको भ्रम ।

—न्याय-सुधा, पृ० २६ ।

^२ अत्र हि प्रमातृ-प्रमाण-प्रमेय-कर्तृ-कर्म-कार्य-भोक्तृ-भोग-लक्षण व्यवहार-त्रयस्य शरीरेन्द्रियादिषु ब्रह्म-भ्रमाध्यास पुर सरत्त्वप्रदर्शनेन व्यवहार-कार्य-लिंगकमुनुमानम् व्यवहारान्यथानुपपत्तिर्वाध्यासे प्रमाण उक्तम् । न चानेनान्त करणशरीरेन्द्रिय-विषयानां तद्धर्माणां दुःखादीनां च मिथ्यात्व सिध्यति स्वरूप-सत्तामपि तादात्म्य तत्सम्बन्धित्वाभ्यामारोपेणैव व्यवहारोपपत्तेर् । न च आरोपितत्वमात्रेण मिथ्यत्व, आत्मनोऽपि अन्त करणादिषु आरोपितत्वेन मिथ्यात्व-प्रसगात् । —वही ।

शकर-मत के द्वारा निर्देशित यह विचार भी गलत है कि जीव के स्वतन्त्र कर्ता होने अथवा अपने अनुभवों को भोगने का प्रत्यय 'अहकार' में अन्तर्निहित है, क्योंकि 'अहकार' का प्रत्यय वस्तुतः आत्मा का विषय होता है तथा वह सुषुप्ति की अवस्था में भी विद्यमान रहता है, जबकि आत्मा के अतिरिक्त कुछ भी अभिव्यक्त नहीं होता और हमें ज्ञात है कि उक्त अवस्था का अनुभव है—“मैं सुखपूर्वक सोता हूँ” । अतः यह अह-प्रत्यय अथवा अहकार वस्तुतः आत्मा का विषय है ।^१

यदि सब कुछ मिथ्या है तो फिर जिन श्रुतियों की सहायता से शकर ऐसा सिद्ध करने का प्रयास करेंगे वे भी मिथ्या हो जायेंगी । शकरवादियों द्वारा इस आपत्ति का यह उत्तर दिया गया है कि जो मिथ्या है वह भी अपना मिथ्यात्व एव किसी अन्य वस्तु की सत्यता प्रदर्शित करने में सहायक हो सकती है, जैसे एक अर्जित प्रत्यक्षीकरण (उदाहरणतया 'सुरभि चदन' की अवस्था में) की अवस्था में दुष्येन्द्रिय गंध एव रंग दोनों को प्रकट कर सकती है । किन्तु इस उत्तर का प्रत्युत्तर स्वभावतः यह प्रश्न उठाता है कि क्या मिथ्या श्रुतियाँ अथवा अन्य प्रमाण वस्तुतः अस्तित्व में हैं अथवा नहीं है यदि हैं तो निर्विशेषण अद्वैतवाद समाप्त हो जाता है, क्योंकि उनके अस्तित्व का अर्थ होगा द्वैतवाद की अनिवार्य स्वीकृति । दूसरी ओर यदि उनका सर्वथा अस्तित्व ही नहीं है तो वे कुछ भी सिद्ध नहीं कर सकते । शकर का यह उत्तर गलत है कि मिथ्या भी सत्य को सिद्ध कर सकता है, जैसे, शून्यो के निकट एक रेखा (इकाई) विविध सख्याओं को सूचित कर सकती है, क्योंकि वह रेखा एक शब्द में आए हुए वर्णमाला के चिह्नों की भाँति होती है तथा उनकी भाँति 'सकेतित' सख्याओं का प्रत्याङ्गान कर सकती है, अतएव यह मिथ्या नहीं है (रेखापि वर्ण पदामीव अर्थं सकेतिते त स्मारयतीति नो किंचिद् अत्र मिथ्याऽस्ति) ।^२

न यह माना जा सकता है कि दुःखादि बन्धन यथार्थ नहीं है, क्योंकि वह 'साक्षिन्' के अनुभव के प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा सत्य अनुभूत होता है ।^३ उसकी असत्यता अथवा

^१ अह-प्रत्ययस्य आत्म-विषयत्वात् । 'न्याय-सुधा', पृष्ठ २७ ।

वह एक ही रूप, 'अह', के दो शब्दों में भेद भी स्थापित करती है, यद्यपि एक तो 'अव्यय' शब्द है और दूसरा 'अस्मद्' शब्द का कर्त्तावाचक एक वचन है । पूर्वोक्त का प्रयोग तो 'प्रकृति' के विकास-क्रम में उत्पन्न एक सत्ता का निर्देश करने के लिये किया जाता है, जबकि पश्चादुक्त आत्मा का निर्देश करता है ।

^२ यहाँ शकर एव उनके अनुयायियों द्वारा दिये गए इस प्रकार के कई अन्य उदाहरणों का उल्लेख किया गया है तथा इसी ढंग से उनका खण्डन किया गया है ।

^३ दुःखादि-बन्ध-सत्यताया साक्षि-प्रत्यक्षमैव उपन्यस्तम् ।

मिथ्यात्व प्रतिपक्षी द्वारा मिद्ध नहीं की जा सकती, क्योंकि उसके अनुसार 'निर्दिशेय' है, किन्तु कुछ भी मिद्ध करने के प्रयत्न प्रयाम में जिने मिद्ध करना है और जिसके द्वारा वह मिद्ध किया जाता है, उन दोनों के मध्य द्वन्द्व होना है तथा एक निर्दिशेय सत्ता प्रमाण बन सकती है यह उस निर्दिशेय सत्ता द्वारा स्थापित नहीं किया जा सकता, क्योंकि हमें 'दृष्ट चक्षुः' का दाव हो जायगा। यदि जगत् मिथ्या है तो जिन प्रमाणों के द्वारा ऐसा स्थापित किया जा सकता है वे भी उस कथनानुसार मिथ्या होंगे और तब वह कथन स्वयं कैसे मिद्ध किया जा सकेगा ?

जैसा कि अभी कहा जा चुका है, विचार-विमर्श में प्रविष्ट होने के कारण प्रति-पक्षीकरण को भी 'प्रमाणों' (व्यवहरति) की सत्यता स्वीकार करनी पड़ेगी, क्योंकि उनके बिना कोई विचार-विमर्श (कथा) नहीं किया जा सकता, और यदि 'प्रमाण' सत्य माने जाते हैं तो जो उनके द्वारा सत्य मिद्ध किया जाता है (प्रमेय अथवा व्यावहारिक) वह भी सत्य ही होगा।^१ इन सम्बन्ध में जयनीय श्रीहर्ष के 'त्वष्टन-त्वष्ट-वाद्य' के प्रारम्भिक भाग में निम्न विचारों का उल्लेख करते हैं जहाँ यह कहा गया है कि यह नि मन्देह सत्य है कि कोई भी विचार-विमर्श तार्किक प्रमाणों की यथार्थता की स्पष्ट अस्वीकृति में आरम्भ नहीं किया जाता, पर साथ ही यह भी आवश्यक नहीं है कि किसी विचार-विमर्श को आरम्भ करने में पूर्व किसी प्रमाण की सत्यता स्वीकार की जाय। जो विचार-विमर्श आरम्भ करने हैं वे प्रमाणों की सत्यता अथवा असत्यता विषयक किसी भी पूर्व-विचार के बिना ऐसा करते हैं, वे समस्त प्रमाणों के चरम सत्य अथवा असत्य की ओर ध्यान नहीं देते, बल्कि विचार-विमर्श ऐसे आरम्भ कर देते हैं मानो उस समय इन प्रकार के प्रश्न पर विचार करना आवश्यक नहीं है।^२ किसी विचार-विमर्श में केवल एक अस्थायी समझौता (समय-बन्ध) अथवा विचार-विमर्श हेतु युक्तियों एवं प्रमाणों के कतिपय नियमों की स्वीकृति की आवश्यकता होती है, क्योंकि उसके लिये इतना ही पर्याप्त है। इन अवस्थाओं में यह आवश्यक नहीं है कि हमें स्वयं प्रमाणों की सत्यता अथवा असत्यता, अस्तित्व अथवा अस्तित्व के स्वरूप पर विचार करना चाहिये।^३ अतः 'प्रमाणों' के चरम अस्तित्व एवं सत्यता की अंगीकार किये बिना भी विचार-विमर्श करना सम्भव है और वह केवल इस पारम्परिक अस्थायी

^१ व्यवहारिक व्यवहार-विषयो दुःखादि । —वही, पृ० ३१ ।

^२ न ब्रूमो व्य न सन्ति प्रमाणादीनि इति स्वीकृत्य कथारभ्येति किं नाम सन्ति न सन्ति प्रमाणादीनि इत्यस्या चिन्ताया उदासीने यथा स्वीकृत्यतादि नवता व्यवहियन्ते तथा व्यवहारिभिरेव कथा प्रवर्त्यताम् । —वही, पृ० ३२ ।

^३ तच्च व्यवहार-नियम-बन्धादेव—स च प्रमाणेन तर्केण च व्यवहर्तव्यम् इत्यादि-रूप, न च प्रमाणादीना सत्तापि इत्यम् एव तुल्यम् अंगीकर्तुम् उचिता, नादश-व्यवहार-नियम-मात्रेणैव कथा-प्रवृत्ते । —वही ।

समझते के आधार पर कि मानो उनका अस्तित्व है तथा वे सत्य हैं। इसलिये यह कहना त्रुटिपूर्ण है कि जो प्रमाणों के अस्तित्व में विश्वास नहीं रखते वे वैध ढंग से उचित विचार-विमर्श में प्रविष्ट नहीं हो सकते। 'माया' सिद्धांत के समर्थकों के हितों की रक्षा के हेतु उपर्युक्त विधि का उल्लेख करने के पश्चात् जयतीर्थ कहते हैं कि एक विचार-विमर्श में चाहे कैसा भी पारस्परिक समझौता क्यों न हो, यह एक निर्विवाद तथ्य है कि यदि प्रमाणों का अस्तित्व नहीं है तो ऐसी असत् सत्ताओं के द्वारा कुछ भी सिद्ध नहीं किया जा सकता। या तो 'प्रमाणों' का अस्तित्व है अथवा नहीं है, कोई मध्यम मार्ग नहीं है। यदि उन्हें सत् नहीं स्वीकृत किया जाय तो वे कुछ भी सिद्ध नहीं कर सकते। आप यह नहीं कह सकते कि आप 'प्रमाणों' के अस्तित्व अथवा अनस्तित्व के सम्बन्ध में उदासीन हैं और फिर भी एक निष्क्रिय की भाँति विचार-विमर्श में प्रवृत्त हो जायेंगे, क्योंकि हमारे विचारों का रूप ही ऐसा है कि या तो उनको सत् मानना पड़ेगा या नहीं। आप उनके सत् अथवा असत् के सम्बन्ध में अपना निर्णय स्थगित नहीं रख सकते और माथ ही विचार-विमर्श करने के लिये उनका प्रयोग नहीं कर सकते।^१ आप विचार-विमर्श प्रारम्भ करने से पूर्व उनके सम्बन्ध में विचार भले ही न करें, किन्तु, जब आप विचार-विमर्श कर रहे होते हैं तब इस सम्बन्ध में प्रश्न सरलता से उठाया जा सकता है और आपको उसे स्वीकार करना पड़ेगा अन्यथा विचार-विमर्श को त्यागना पड़ेगा। पारस्परिक समझौते द्वारा 'प्रमाणों' से विनिमय करने का अर्थ है उनके अस्तित्व को पहले ही से स्वीकार कर लेना।^२

शकरवादी प्रायः तीन प्रकार की सत्ताओं का कथन करते हैं, 'पारमार्थिक', 'व्यावहारिक' एवं 'प्रातिभासिक'। जगताभास (जगत-प्रपञ्च) की यह व्यावहारिक सत्ता न तो सत् है और न असत् है (सदसद्-विलक्षण)। श्रुतियाँ इसे मिथ्या कहती हैं, क्योंकि यह सत् नहीं है और फिर भी चूँकि यह पूर्णतः असत् नहीं है अतः उसके अतर्गत पाये जाने वाले प्रमाणादि स्वयं उसके मिथ्यात्व तथा चरम सत्ता के निरपेक्ष सत्-स्वरूप को सिद्ध कर सकते हैं।^३ ऐसी मान्यता में वास्तव में कुछ बल होता यदि यह सिद्ध हो सकता कि 'जगत-प्रपञ्च' न तो सत् है और न असत्, पर ऐसा नहीं किया

^१ सत्त्वासत्त्वे विहाय प्रमाण-स्वरूपस्य बुद्धौ आरोपयितुमशक्यत्वेन उदासीनस्य तत्-स्वीकारानुपपत्तिः । —'न्याय-सुधा', पृ० ३४ ।

^२ प्रमाणैर व्यवहर्तव्यम् इति च नियम-बन्धन प्रमाकरणमावस्य नियमान्तर्भावान्न नियत-पूर्व-रूप करणत्वम् प्रमाणानाम् अनादाय न पर्यवस्यति । —वही, पृ० ३४ ।

^३ तत्र व्यवहारिकस्य प्रपञ्चस्य सदसद्-विलक्षणस्य सद-विलक्षणत्वाद् उपपन्न श्रुत्यादिना मिथ्यात्व-समर्थनम् असद्-विलक्षणत्वात् तद्-अन्तर्गतस्य प्रमाणादे साधकत्व च इति ।

जा सकता, क्योंकि अमत् सत् के अभाव के प्रतिरिक्त और कुछ भी नहीं है (तस्य सत्ता भावाव्यतिरेकात्) । अतः जो मत् में भिन्न है वह अमत् होना चाहिये तथा जो अमत् से भिन्न है वह मत् होना चाहिये, यहाँ कोई मध्यम मार्ग नहीं है । श्रुतियाँ भी यह नहीं कहती कि 'जगत्-प्रपञ्च' का ऐसा स्वरूप है जो सत् एव असत् से भिन्न (सदसद्विलक्षण) हो ।

'सद्विलक्षण' वाक्यांश के अर्थ के सम्बन्ध में अनेक अर्थों एवं उनके खण्डन का निर्देश करने के पश्चात् जयतीर्थ इम वैकल्पिक व्याख्या का मुभाव देते हैं कि उक्त वाक्यांश का अर्थ हो सकता है 'मत्ता-सामान्य में विलक्षण' । किन्तु प्रतिपक्षी द्वारा निश्चय ही यह अर्थ स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि एक सामान्य सत्ता को स्वीकार करने का तात्पर्य है उन विभिन्न विशेष सत्ताओं को स्वीकार करना जिनसे सामान्यीकरण किया जा सके ।^१ एक शंकरवादी द्वारा यह स्वीकार नहीं किया जा सकता तथा जहाँ तक स्वयं जयतीर्थ का सम्बन्ध है वे विशेष सत्ताओं से पृथक् किसी सामान्य मत्ता को स्वीकार नहीं करते (द्रव्याद्यतिरिक्त-सत्त्व-सामान्यम्यैव अनङ्गीकारात्) । शंकरवादी कहते हैं कि इम जगत्-प्रपञ्च की अनिर्वचनीयता इस तथ्य से स्पष्ट है कि वह सम्यक् ज्ञान में अतत नष्ट हो जाता है तथा मध्ववादियों द्वारा भी यह स्वीकार किया जाता है कि यह जगत्-प्रपञ्च सम्यक् ज्ञान द्वारा नष्ट हो जाता है एवं यह जगत्-प्रपञ्च नष्ट होने योग्य है । इस आपत्ति का जयतीर्थ यह उत्तर देते हैं कि जब मध्ववादी यह कहते हैं कि जगत् प्रभु के द्वारा नष्ट कर दिया जाता है, तो यह उन्नी अर्थ में है जिस अर्थ में एक मुद्गर के प्रहार में एक घट को धूल में परिणत कर दिया जाता है ।^२ परन्तु हमारे मत में 'प्रकृति' के सम्बन्ध में ऐसा विनाश भी सम्भव नहीं है तथा यह विनाश एक शंकरवादी द्वारा समझे जाने वाले 'ज्ञान' के द्वारा 'बाध' से सर्वथा भिन्न है । क्योंकि, जैसा कि प्रकाशात्मन् अपने 'विवरण' में लिखते हैं, 'बाध' का अर्थ यह है कि ज्ञान के द्वारा 'अज्ञान' अपने समस्त कार्यों सहित बाधित हो जाता है (अज्ञानस्य स्वकार्येण वर्तमानेन प्रविलीनेन वा सह जानेन निवृत्तिर्बाधः) । मध्ववादियों के अनुसार 'सम्यक्ज्ञान' के द्वारा 'बाध' किसी ऐसी वस्तु के सम्बन्ध में होता है जिसके बारे में पहले 'अन्यथा ज्ञान' था । 'सदसद्विलक्षण' जैसी किसी वस्तु का अस्तित्व सम्यक्-ज्ञान के द्वारा बाधित वस्तु के अनुरूप नहीं माना जा सकता, सम्यक्-ज्ञान के द्वारा किसी वस्तु के सम्बन्ध में केवल आपके दोषपूर्ण ज्ञान का 'बाध' हो सकता है । श्रुति-रजत का उदाहरण कुछ भी सिद्ध नहीं कर सकता, क्योंकि हम यह

^१ सत्ता सामान्यागिकारे च सद्विभेदो दुर्वारिव, न ह्येकाग्र्य सामान्यमस्ति ।

—वही, पृ० ३८

^२ मुद्गर-प्रहारादिना घटस्यैव ईश्वरस्य ज्ञानेच्छा-प्रयत्न-व्यापारैर्विनाशैव ।

—वही, पृ० ३९ ।

स्वीकार नहीं करते कि शुक्ति-रजत जैसी कोई ऐसी वस्तु है, जिसका अस्तित्व था और जो सम्यक्-ज्ञान के द्वारा विनिष्ट हो गई, क्योंकि वास्तव में उसका कभी कोई अस्तित्व था ही नहीं। न केवल शुक्ति-रजत के सबध में बल्कि 'आकाश' आदि के सबध में भी यह कथन सर्वथा गलत है कि वह 'सदसद्विलक्षण' है।

भ्रम का अर्थ है एक वस्तु को जैसी वह है उससे भिन्न समझना (अन्यथा-विज्ञानम् एव भ्राति)। शुक्ति-रजत 'अन्यथा-विज्ञान' अथवा 'अन्यथा-ख्याति' का मरल उदाहरण है तथा इसमें 'सदसद्विलक्षणत्व' अथवा 'ज्ञान-निवर्त्यत्व' जैसी कोई वस्तु नहीं है, क्योंकि उसका अस्तित्व ही नहीं है। यहाँ यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि उसका अस्तित्व नहीं होता तो हमें उसका प्रत्यय (प्रतीति) प्राप्त नहीं हो सकता था, कोई भी व्यक्ति ऐसी वस्तु का प्रत्यय प्राप्त नहीं कर सकता जिसका अस्तित्व ही न हो, किन्तु शुक्ति-रजत का अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण होता है। इसका उत्तर यह है कि प्रतिपक्षी भी यह स्वीकार नहीं करता कि ऐसी कोई सहवर्त्तिता है कि जिस वस्तु का अस्तित्व न हो उसका कोई प्रत्यय प्राप्त नहीं किया जा सकता, क्योंकि जब प्रतिपक्षी किसी वस्तु को 'असद्-विलक्षण' अथवा असत् से भिन्न कहता है, तब उसमें 'असत्' का प्रत्यय होना चाहिये, क्योंकि यदि कोई व्यक्ति किसी वस्तु (यथा, घट) को किसी अन्य वस्तु (यथा, पट) से भिन्न ज्ञान करना चाहता है तो इससे पूर्व इस भिन्नता को ज्ञात हो जाना चाहिये कि वह वस्तु (एक घट) क्या है ? यहाँ पुनः यह ज्ञान-मिमांसा सम्बन्धी समस्या खड़ी होती है कि क्या असत् का ज्ञान प्राप्त करना सम्भव है। इस प्रकार यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि 'क्या मनुष्य के मस्तक पर सींग हैं ?' वाक्य किसी अर्थ को सूचित करता है, और यदि वह ऐसा करता है तो वह अर्थ किसी सत् सत्ता का है अथवा असत् सत्ता का ? वह सत् सत्ता का अर्थ नहीं हो सकता, क्योंकि उस अवस्था में हमें वास्तव में सींग दिखाई पड़ने चाहिये, सींग की असत् सत्ता का प्रत्यय होना चाहिये, अतएव यह स्वीकार करना पड़ता है कि हम असत् सत्ताओं का ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। यह नहीं कहा जा सकता कि यह सत्ता असत् नहीं है वरन् केवल 'अनिर्वचनीय' है, क्योंकि, यदि शश-शृंग अथवा मानव-शृंग जैसी सत्ताओं को भी असत् नहीं माना जाना चाहिये तो फिर शुक्ति-रजत को किससे भिन्न समझा जाना चाहिये ? क्योंकि 'असद्-विलक्षण' का कुछ अर्थ स्वीकार करना पड़ेगा, 'असत्' का अर्थ 'अनिर्वचनीय' नहीं हो सकता, उस दशा में शुक्ति रजत, जिसे 'असत्' से विलक्षण कहा जाता है,

१ यो यद्विलक्षण प्रत्येति स तत्-प्रतीतिमान्
यथा घट-विलक्षण पट इति प्रतीतिमान्
देवदत्तो घट-प्रतीतिमान् इत्यनुमानात् ।

वर्णनीय हो जायगी ।^१ 'असत्' न केवल ज्ञान का विषय बन सकता है बल्कि वह एक प्रिया का कर्त्ता अथवा कर्म भी हो सकता है । यथा जब यह कहा जाता है कि 'घट' उत्पन्न किया जा रहा है, 'घटो जायते' तो यह वाक्य अमत् घट को सूचित करता है जो 'जायते' प्रिया का कर्त्ता है, क्योंकि वाद में यह प्रदर्शित किया जायगा कि शकर का वह सिद्धान्त गलत है जिसके अनुसार कारणता के व्यापार के पूर्व भी कार्यों का पूर्व अथवा समकालिक अस्तित्व रहता है (सत्-कार्यवाद) । अतः चूँकि 'असत्' का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, इसलिए यह आपत्ति अमान्य है कि शुक्ति-रजत असत् नहीं हो सकती क्योंकि वह ज्ञात होती है ।

किन्तु आगे एक यह आपत्ति उठाई जानी है कि यद्यपि यह अस्वीकृत नहीं किया जाता है कि असत् को ज्ञात किया जा सकता है, तथापि यह अस्वीकृत किया जाता है कि असत् अपरोक्ष रूप से प्रत्यक्ष तथा सत् रूप में भासित नहीं हो सकता (अपरोक्षतया सत्त्वेन च), मानो एक व्यक्ति एक मनुष्य के मस्तक पर उसी प्रकार सींग देखे जिस प्रकार वह उन्हे गाय के सिर पर देखता है । किन्तु शुक्ति रजत की दशा में जो कुछ-प्रत्यक्ष किया जाता है वह सत् के रूप में अपरोक्षतः प्रत्यक्ष किया जाता है, अतः शुक्ति रजत असत् होनी चाहिये । इसके उत्तर में यह कहा जा सकता है जो व्यक्ति शुक्ति-रजत को असत् न मानकर 'अनिर्वचनीय' मानते हैं उनको 'इदम्' और 'रजत' के तादात्म्य का आभास स्वीकार करना पड़ेगा (इद-रजतयो) । शकरवादियों के अनुसार भ्रम किसी वस्तु का उस वस्तु में आभास है जो वैसी नहीं है (अतस्मिस्तद् इति प्रत्यय इति) । निश्चय ही यह 'अन्यथा-ख्याति' (यथार्थ से भिन्न आभास) नहीं है, क्योंकि भ्रम का आधार (भ्रमक रजत के 'अधिष्ठान' के रूप में शुक्ति) स्वरूप से मिथ्या नहीं है, बल्कि अपने रजतमय आभास के रूप में मिथ्या है अथवा मिथ्या आभास से सवधित होने के रूप में (ससृष्ट रूप) मिथ्या है, किन्तु मिथ्या आभास (अव्यस्त) 'स्वरूप' से भी मिथ्या है और प्रेक्षक के सम्मुख विषय से सम्बन्धित होने के रूप में भी मिथ्या है, 'माया' सिद्धान्त के समर्थक ऐसा स्वीकार करते हैं । 'अन्यथा-ख्याति' मत के समर्थकों के विचार में शुक्ति और रजत दोनों यथार्थ हैं, तथा केवल शुक्ति का रजत से एव रजत का शुक्ति से तादात्म्याभास मिथ्या है ।^२ मिथ्या अथवा असत् का यह आभास 'अपरोक्ष' होता है, जैसा कि अनुभव से ज्ञात होता है तथा यथार्थ सत्ता से युक्त होता है, क्योंकि वर्ना कोई भी उससे प्रवृत्त नहीं होता (सत्त्वेना-प्रतीतो-प्रवृत्त्यनुपपत्तेश्च) । जबतक भ्रम का निवारण नहीं हो

^१ निरुपाख्याद् इति चेत् तर्हि तद्-वैलक्षण्य नाम सोपाख्यातत्वम् एव ।

—वही, पृ० ५८ ।

^२ अन्यथा-ख्याति-वादिभिर् अधिष्ठानारोप्ययोर् उभयोर् अपि

ससृष्ट-रूपेणैव असत्त्वं स्वरूपेण तु सत्त्वं इत्यङ्गीकृतम् ।

वही, पृ० ५८ ।

जाता तबतक असत् रजत का 'इद' के साथ यह साहचर्य प्रेक्षक के सम्मुख यथार्थ रजत के प्रत्यक्षीकरण से लेशमात्र भी भिन्न नहीं होता । प्रतिपक्षी ऐसा कहेंगे कि यह एक मिथ्या और असत् साहचर्य (अन्यथात्व यच्चसत् स्यात्), नहीं है, जैसा कि मध्ववादी मानते हैं, किन्तु यह समझना कठिन है कि उनका इस प्रकार की आपत्ति से क्या तात्पर्य है, क्योंकि रजत का शुक्ति से ऐसा साहचर्य यथार्थ (सत्) नहीं हो सकता, क्योंकि यदि वह ऐसा होता तो वह केवल भ्रम (भ्राति) की अवस्था में ही क्यों भासित होता, जिसमें प्रथम प्रत्यक्षीकरण बाधित हो जाता है, जैसे 'यह रजत नहीं है' वाक्य में पुन, जो यह सोचते हैं कि भ्रम की अवस्था में रजत 'अनिर्वचनीय' होती है, उनसे यह पूछा जा सकता है कि जो अनिर्वचनीय रूप में भासित होती है उसका स्वरूप क्या है ? क्या वह असत् अथवा मिथ्या के रूप में भासित होती है ? ऐसा नहीं हो सकता, क्योंकि फिर कोई भी उसे असत् अथवा मिथ्या जानकर उसके सबध में कष्ट नहीं उठायेगा और न उसे उठाने का प्रयत्न करेगा । अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि वह सत् के रूप में भासित होती है । यह हमारे भ्रम के अनुभव के अनुकूल है ('यह रजत') उसकी ओर आकृष्ट होने के लिये रजत के अस्तित्व की प्रतीति से रहित उसकी कोरी प्रतीति से यथेष्ट नहीं होती । परन्तु उसका यथार्थ अस्तित्व नहीं है, क्योंकि तब वह अनिर्वचनीय नहीं हो सकती, यदि वह असत् है तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि असत् अपरोक्ष प्रत्यक्ष अनुभव में भासित होता है तथा सत् से युक्त प्रतीत होता है । पर प्रतिपक्षी यह कह सकते हैं कि यह उनकी समझ में परिस्थिति जैसी है उसका सही विश्लेषण नहीं है । क्योंकि उनके मत में शुक्ति में यथार्थ 'इद' तथा रजत के साथ उसका ससर्ग उतना ही अनिर्वचनीय है जितनी कि अनिर्वचनीय रजत स्वयं है, अतएव रजत के आभास में रजत अनिर्वचनीय है और इमीलिये उनका परस्पर सम्बन्ध भी अनिर्वचनीय है । शुक्ति में निहित सत्ता रजत के साथ अनिर्वचनीय ढंग से सम्बन्धित होती है । इसका उत्तर यह है कि ऐसा मत 'अनवस्था' नामक गम्भीर दोष से युक्त है । कारण जब यह कहा जाता है कि 'इद' एव 'रजतता' का पारस्परिक 'ससर्ग' तथा शुक्ति की सत्ता का रजत के साथ ससर्ग दोनों अनिर्वचनीय हैं, तो यह पूछा जा सकता है कि उनको अनिर्वचनीय कहने का ठीक-ठीक तात्पर्य क्या है ? वह साधारण प्रापञ्चिक अनुभव (व्यावहारिक) के स्वरूप की नहीं है क्योंकि मिथ्या रजत किसी व्यावहारिक उपयोग की नहीं होती । यदि वह मिथ्या (प्राणिभासिक) है तो क्या वह उसी रूप में भासित होती अथवा वह ऐसी भासित होती है मानो वह 'व्यावहारिक' स्वरूप की हो ? यदि वह प्रातिभासित रूप में भासित होती तो कोई भी व्यक्ति उसे मिथ्या समझकर उससे बोझा नहीं खाता तथा उसे उठाने के लिये नीचे झुकने का कष्ट नहीं उठाता । यदि वह ऐसी भासित होती मानो वह व्यावहारिक स्वरूप की हो, तो वह वस्तुतः ऐसी नहीं हो सकती क्योंकि फिर वह मिथ्या नहीं हो सकती थी । यदि वह व्यावहारिक स्वरूप की न होते हुए भी वैसी

भासित होती है, तो पुरानी बात स्वीकार करनी पड़ती है कि अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण में असत् सत् के रूप में भासित हो सकता है। यदि व्यावहारिक अनुभव के किमी विषय के रूप में रजत के इस आभास को अनिवर्चनीय मान लिया जाय तो उसके सम्बन्ध में पुन इसी प्रकार के प्रश्न पूछे जा सकते हैं तथा यह श्रेणी-क्रम अनन्त तक चलता रह सकता है, यह बीज और पौधे निर्दोष अन्योन्याश्रय से भिन्न चकक दोष को सच्चे उदाहरण बन जायेगे, क्योंकि यहाँ जब तब पूर्ववर्ती श्रेणी का एक निश्चित उत्तर सतोपजनक ढंग से न दे तब तक अनुवर्ती श्रेणी का हल नहीं निकाला जा सकता तथा स्वयं उसका हल इसी प्रकार उसके पूर्ववर्ती श्रेणी के हल पर निर्भर करता है तथा उसका हल किसी अन्य पर, और यह क्रम अनन्त तक चलता रहेगा, अतएव किसी भी स्तर पर कोई हल प्राप्त होना सम्भव नहीं है।^१ अतः यह पुराना मत स्वीकार करना पड़ता है कि मिथ्या एव असत् भी यथार्थ एव सत् के रूप में भासमान हो सकता है तथा जगत-प्रपञ्च को 'अनिर्वचनीय' नहीं मानना चाहिये।

ब्रह्म-सूत्र १, १, २ की व्याख्या

द्वितीय 'सूत्र' 'जन्माद्यस्य यत' का शाब्दिक अनुवाद है जिससे इसकी उत्पत्ति, आदि। इस 'सूत्र' पर शंकर के भाष्य का आशय संक्षेप में निम्नलिखित है 'उत्पत्ति आदि' का अर्थ है उत्पत्ति, स्थिति और विनाश। इस अति विशाल, नियम-बद्ध एवं विविधता से युक्त जगत-प्रपञ्च की उत्पत्ति, स्थिति व विनाश उस चरम कारण ईश्वर से होता है तथा न तो 'परमाणु' और न जड़ एव 'प्रकृति' उसका कारण हो सकते हैं। यह सूत्र ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में एक अनुमान के रूप में अभिप्रेत नहीं है, बल्कि ब्रह्मन् के स्वरूप के सम्बन्ध में उपनिषद् पाठों के आशय का वर्णन मात्र है,^२ क्योंकि ब्रह्मन् के स्वरूप का अंतिम ज्ञान हमारे ज्ञानेन्द्रियों की सीमा से परे होने के कारण, उपनिषद्-पाठों के अर्थ के सम्यक् अवबोध से ही प्राप्त हो सकता है।

मन्व के 'भाष्य' एवं 'अनुव्याख्यान' पर टीका करते समय जयतीर्थ इस 'सूत्र' की व्याख्या करने में मन्व का अनुसरण करते हैं। यह 'सूत्र' 'ब्रह्मन्' का सजातीय प्राणियों अर्थात् 'जीवों' तथा विजातीय जड़ पदार्थों से विभेदीकरण करने के अभिप्राय से ब्रह्मन् का 'लक्षण' बताता है। तात्पर्य यह है कि जिस सत्ता से जगत् की उत्पत्ति आदि होती है वह ब्रह्मन् है और महत्वपूर्ण श्रुति-पाठ कहते हैं कि जगत् ब्रह्मन् से उत्पन्न हुआ था।^३

^१ 'न्याय-सुधा,' पृ० ५६।

^२ जन्मादि सूत्र नानुमानोपन्यासार्थं कि तर्हि वेदान्त वाक्य-प्रदर्शनार्थम्।

^३ जयतीर्थ इस 'सूत्र' की एक अन्य व्याख्या का उल्लेख करते हैं—'जन्म आद्यस्य

यह बताया जा चुका है कि 'सूत्र' में 'जन्मादि' का अर्थ शकर ने 'सृष्टि', 'स्थिति' एवं विनाश ('लय' या 'भग') लगाया तथा उन्होंने यहाँ यास्क द्वारा 'निरुक्त' में निर्देशित अस्तित्व-मय पदार्थों (भाव-विक) की छ अवस्थाओं का तीन अवस्थाओं में ही समावेश किया, यथा उत्पन्न होना, स्थिति में रहना, विकसित होना, परिवर्तित होना, क्षय होना तथा विलय होना, क्योंकि विकास और परिवर्तन का 'जन्म' के अन्तर्गत समावेश हो जाता है तथा क्षय का 'लय' में। परन्तु मध्व 'जन्मादि' पद में आठ विभिन्न पदार्थों का समावेश करते हैं, उनके अनुसार वे हैं 'सृष्टि' 'स्थिति' सहार 'नियम', 'ज्ञान', 'अज्ञान', 'बन्ध' तथा 'मोक्ष'।^२ इन समस्त गुणों की सत्ता 'ब्रह्मन्' नाम से निर्देशित गुणों के पूर्णत्व को लक्षित करती है। वह एक-मात्र सत्ता जिसमें उपर्युक्त सभी आठ गुण स्थित रहते हैं 'ब्रह्मन्' कहलाती है।

हिरण्यगर्भस्ययतस्तद् ब्रह्म'। 'यत' शब्द द्वारा निर्देशित ब्रह्म के अर्थ के सम्बन्ध में 'न्याय सुधा' में तथा अन्य स्थानों पर उल्लिखित मतों का 'तात्पर्य-चन्द्रिका' विवेचन करती है। 'ब्रह्मन्' शब्द के अर्थ 'बृह' के कई 'रूढ' अर्थ हैं, जैसे 'जाति', 'जीव', 'कमलासन' अथवा 'ब्रह्मा'। किन्तु यह शब्द यहाँ 'रूढ' अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है बल्कि व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ में जो उस सत्ता को सूचित करता है जिसमें गुणों का पूर्णत्व हो, क्योंकि इसी अर्थ में इस 'सूत्र' तथा उसके पूर्ववर्ती 'सूत्र' के सम्बन्ध में निर्देशित उपनिषद्-पाठ सार्थक बनते हैं। पुन, अन्य पाठों के आधार पर, जिनमें उसको (जिससे समस्त वस्तुओं की उत्पत्ति होती है) समुद्र में स्थित बताया गया है, 'ब्रह्मन्' का अर्थ यहाँ विष्णु होता है (यथा 'समाख्या श्रुति' में द्वावापृथिव्या पर मम योनिरप्सु अन्त समुद्र), क्योंकि केवल उसमें ही सर्व गुणों का पूर्णत्व होता है। यह लक्षण 'रूढ' अर्थों जैसे 'जाति' या 'जीव' में से किसी पर लागू नहीं होगा और इसीलिये यद्यपि 'रूढ' अर्थ व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ (योगिक) से प्रचलित होता है, तथापि यहाँ पश्चादुक्त अधिमान्य है 'ब्रह्म-शब्दस्य जीवे रूढत्वैऽपि बाधक सद्भावात् तद् ब्रह्म इति श्रुत्युक्त ब्रह्म विष्णुएव' (तत्त्व-प्रकाशिका)। यहाँ यह भी कहा जा सकता है कि 'तत्त्व-प्रकाशिका' 'तात्पर्य-चन्द्रिका' व अन्य मध्व-रचनाओं के अनुसार यह माना जाता है कि यद्यपि साधारणतया ब्रह्म का 'रूढ' अर्थ जीव होता है, तथापि पण्डितों के लिये इस शब्द का सदा रूढ अर्थ विष्णु होता है। इस प्रकार साधारण 'रूढ' अर्थ एवं विद्वद्-रूढ अर्थ में भेद स्थापित किया गया है तथा पश्चादुक्त को अधिमान्यता दी गई है, 'विदुषा ब्रह्म-शब्देन विष्णु-व्यक्ति-प्रतीते'।

—तात्पर्य-चन्द्रिका, पृ० १२०।

^२ मध्व का 'अनुमाप्य' या 'ब्रह्म-सूत्र' १, १, २ मध्व अपने पक्ष में 'स्कन्द पुराण' से एक अवतरण आप्त वचन के रूप में उद्धृत करते हैं—

उत्पत्ति-न्यति सहार-नियतिर्ज्ञानमवृत्ति

बन्ध-मोक्ष च पुरुषाद्यम्मान् स हरिर् एकराट्।

सामान्यतः दो प्रकार की परिभाषाओं में परस्पर विभेद किया जाता है, अर्थात् 'स्वरूप-लक्षण' और 'तत्त्व-लक्षण'। 'पञ्च-पादिका-विवरण' के लेखक प्रकाशात्मन् ब्रह्मन् की इस परिभाषा को पञ्चादुक्त प्रकार की बताते हैं, क्योंकि केवल 'माया' के साहचर्य में ही ब्रह्मन् जगत्-प्रपञ्च की उत्पत्ति आदि का कारण कहा जा सकता है। वह स्वरूप से विशुद्ध 'आनन्द' रूप है जो अपने स्वरूप में विशुद्ध 'ज्ञान' से एक-रूप है।^१ पर मध्य और उनके अनुयायी इस 'सूत्र' में बताये हुए गुणों को स्वरूप-लक्षण मानते हैं तथा यह नहीं स्वीकार करते कि 'आनन्द' एवं 'जीव' के सार-तत्त्व किसी भी अर्थ में गुणों के अतिरिक्त कुछ अन्य है, और उस दशा में वे 'ब्रह्मन्' से तादात्म्य रखने वाले सार-तत्त्व नहीं हो सकते जैसा कि एक 'स्वरूप-लक्षण' के लिये आवश्यक है, क्योंकि 'आनन्द' भी किसी अन्य गुण के समान एक गुण ही है, और यदि 'आनन्द' एक स्वरूप-लक्षण माना जा सकता है तो इस जगत् का कारण होने का गुण भी स्वरूप-लक्षण माना जा सकता है।^२ यदि ब्रह्मन् का कारण होना उसका तत्त्व-लक्षण है तो, वह अपनी शुद्धता में 'आनन्द' भी नहीं हो सकता, चाहे 'आनन्द' को एक जाति प्रत्यय के अर्थ में लिया जाय, एक 'अनुकूल वेदना' माना जाय, 'परम-प्रेमास्पद' समझा जाय, अथवा दुःख के विपरीत बताया जाय, क्योंकि यदि 'आनन्द' का स्वरूप इनके जैसा है, तो वह स्वरूपतः सौपाधिक लक्षणों से सम्बन्धित होना चाहिए (सौपाधिकत्वम्)। इसी प्रकार 'ज्ञान' भी किसी न किसी अर्थ की अभिव्यक्ति करता है तथा स्वरूपतः अपने से बाह्य वस्तु से सम्बन्धित होना चाहिये (अर्थ प्रकाशात्मकत्वेन सौपाधिकमैव), क्योंकि ज्ञान का ज्ञाता एवं ज्ञेय से अपृथक् सम्बन्ध होता है (ज्ञानस्य ज्ञातृ-ज्ञेय-सापेक्ष-त्वात्)। 'पञ्च-पादिका-विवरण' में कहा गया है कि जो ज्ञान ब्रह्मन् का स्वरूप-लक्षण है वह सर्व-प्रकाशक विज्ञान है जो विषयों पर निर्भर होने अथवा उनसे अपृथक् सम्बन्ध रखने की उपाधियों से सर्वथा रहित है।^३ किन्तु यह तथ्य कि वह ज्ञान सर्व-प्रकाशक है, उसकी शक्ति-सम्पन्नता को सूचित करता है तथा यह शक्ति अनिवार्यतः उस विषय से सम्बन्धित होनी चाहिये जिसके प्रति वह प्रभावशाली है। इसके अतिरिक्त यदि कोई शक्ति स्वरूप-लक्षण मानी जा सकती है तो जगत् को उत्पन्न करने की शक्ति तथा उसे अन्य प्रकार से प्रभावित करने की शक्ति (जिसका इस 'सूत्र' में उल्लेख किया गया

^१ पञ्च-पादिका-विवरण, पृ० २२२-३।

^२ आनन्द लक्षणमिति चेत् तर्हि जगत्-कारण लक्षणमास्तु।

—तात्पर्य-चन्द्रिका, पृ० १४०।

^३ अनेन सर्वज्ञ शब्देन सर्वाविभास-क्षण विज्ञप्ति-मात्रमादित्यादि—
प्रकाशवदविषयोपाधिक विज्ञानमैव ब्रह्म-स्वरूप लक्षणम्।

—पञ्च-पादिका-विवरण, पृ० २१०।

है) भी एक स्वरूप-लक्षण मानी जा सकती है ।^१ यह आपत्ति मान्य नहीं है कि किसी वस्तु का 'स्वरूप' स्वयं से भिन्न किसी वस्तु के सबध द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता, क्योंकि किसी अन्य वस्तु से सर्वथा असंबधित एव सबधो से रहित वस्तु ज्ञात नहीं की जा सकती (स्वरूपस्य स्व-वेद्यत्वात्) । प्रतिपक्षियो द्वारा आगे यह कहा जाता है कि ब्रह्मन् के जगत के कारण होने का 'तटस्थ-लक्षण' किसी मकान को एक अस्थाई साहचर्य (जैसे उसकी छत पर बैठे हुए कौए) के द्वारा निर्देशित करने के सदृश, एक अन्तर्निहित व आन्तरिक लक्षण (अनन्वयी) नहीं होता, किन्तु 'आनन्द' के सादृश एक स्वरूप-लक्षण वस्तु का अन्तर्निहित एव आन्तरिक अंग (कार्यान्वयी) होता है । पर इस प्रकार की आपत्ति ब्रह्मन् के कारणत्व आदि लक्षणों को तटस्थ-लक्षण बताकर बहिष्कृत नहीं कर सकती, क्योंकि हम ब्रह्मन् को स्वरूपतः जगत के 'कारण' के रूप में उन्हीं अशो में ज्ञात करना चाहते हैं जिन अशो में अन्य किसी लक्षण के रूप में । ब्रह्मन् का स्वरूप-लक्षण जगत की उत्पत्ति आदि के चरम कारण के रूप में उसकी गुणों की पूर्णता है तथा उसके यह गुण किसी भी अर्थ में उसके 'आनन्द' रूपी स्वरूप से कम अनिवार्य नहीं हैं । अग्नि में जलाने की शक्ति के सादृश जगत की सृष्टि आदि करने की यह शक्तियाँ ब्रह्मन् के स्वरूप से सहव्यापक हैं । व्यास तीर्थ के कथनानुसार यह वस्तुतः आश्चर्य का विषय है कि शकरवादी स्वरूप एव तटस्थ लक्षणों के सम्बन्ध में इतने लम्बे विवेचन में प्रवेश करते हैं, क्योंकि समस्त लक्षणों का अर्थ है वस्तु को उसके प्रसिद्ध असाधारण धर्मों के द्वारा विदित कराना ।^२ किन्तु, चूँकि शकरवादी पूर्णतः निर्विशेष ब्रह्मन् में विश्वास करते हैं अतः उनको उसके लक्षण बताने का क्या अधिकार है ? समस्त लक्षणों को ज्ञात गुणों के आधार पर अग्रसर होना पड़ता है ।^३ 'लक्षण' चाहे 'स्वरूप' हो अथवा 'तटस्थ' हो, असाधारण विशिष्ट गुणों की गणना के द्वारा ही उसे अग्रसर होना पड़ेगा, और चूँकि प्रतिपक्षियो का ब्रह्मन् गुणों से रहित है इसलिये उसका कोई लक्षण नहीं बताया जा सकता ।

रामानुज ने इस 'सूत्र' की व्याख्या में कहा था कि 'सूत्र' में उल्लिखित ब्रह्मन् के विशिष्ट गुण एव शक्तियाँ ब्रह्मन् ही के हैं क्योंकि वह अन्तर्धामिन् है, परन्तु उपनिषद्

^१ सामर्थ्यस्य शक्ति रूपत्वत्, विषय-निरूप्यत्वान्च,
जगज्जननाददि-सामर्थ्यस्यैव स्वरूप लक्षणत्वोपपत्तेश्च ।

—तात्पर्य-चन्द्रिका, पृ० १४१ ।

^२ प्रसिद्धस्य असाधारण-धर्मस्य लक्षणत्वेन, और, असाधारण-धर्मो हि लक्षणम् परिकीर्यते ।

—तात्पर्य-चन्द्रिका, पृ० १४०, १४३ ।

^३ स्वरूप वा तटस्थ वा लक्षण भेदक मत
मजानीयान् विजातीयान् तच्चाद्वैति-मते कथम् ।

—वही, पृ० १४३ ।

उसे वहिर्यामिन् के रूप में उसके विशिष्ट स्वरूप-लक्षणों में भी परिभाषित करते हैं तथा उसको सत्य, ज्ञान एवं अनन्त कहते हैं (सत्य-ज्ञानम् अनन्त ब्रह्म), इन लक्षणों से उसकी जीवो एव जड़ पदार्थों से भिन्नता स्थापित होती है। किन्तु व्यासतीर्थ निर्देश करते हैं कि मध्व ने अपने 'अनुव्याख्यान' में लक्ष्यार्थ से इस मत का निषेध किया है, जहाँ उन्होंने ब्रह्मन् की कारणता को स्पष्ट रूप से उसका आन्तरिक स्व-लक्षण माना है।^१ व्यास तीर्थ कहते हैं कि रामानुज-मत की प्रनिरक्षा में यह आग्रह किया जा सकता है कि जैसे घट का विशेष आकार उसका अन्य सभी वस्तुओं से विभेदीकरण करता है, और फिर भी उसमें गंध का होना उसका मृत्तिका के रूप में स्व-लक्षण होता है, उसी प्रकार यद्यपि कारणता आदि ब्रह्मन् का अन्य विषयों से विभेदीकरण करते हैं, तथापि सत्य, ज्ञान, अनन्त के रूप में उसका स्वरूप ही उसका जीवो एव जड़ पदार्थों से विभेदीकरण करता है। पर व्यास तीर्थ का तर्क है कि यह त्रुटिपूर्ण है, क्योंकि एक घट का विशेष आकार उसका मृत्तिका से नहीं बल्कि पट इत्यादि से विभेदीकरण करता है, एक मृत्तिका का घट स्वयं मृत्तिका है, किन्तु जो विशेष आकार एक मृत्तिका-घट का अन्य वस्तुओं (जैसे पट आदि) से विभेद करता है वह उसी तथ्य के द्वारा यह भी प्रदर्शित करता है कि वह (घट) उनसे (पट आदि) भिन्न जाति का है। यहाँ भी जो कारणता ब्रह्मन् के जीवो आदि में विभेदीकरण करती है वही यह भी बताती है कि वह (ब्रह्मन्) उनसे (जीवो आदि) भिन्न स्वरूप का है। इसलिये ब्रह्मन् का उत्पत्ति आदि का कारण होना उसका स्वरूप-लक्षण है। ब्रह्मन् न केवल इन गुणों से सम्पन्न है बल्कि वास्तव में उसके गुण अनन्त हैं, तथा उनका सत्त्व उसका स्वरूप-लक्षण है (अनन्त-गुण-सत्त्वम् एव ब्रह्मणो लक्षणम्)।^२

जिन दो प्रमुख वेदान्त-पाठों द्वारा शंकरवादी अपने अद्वैत-सिद्धांत की स्थापना करने का प्रयत्न करते हैं, वे हैं 'बह तू है' (तम् त्वम् असि) और 'ब्रह्म सत्यं ज्ञानम् अनन्तम् है' (सत्यं ज्ञानम् अनन्तम् ब्रह्म)। मध्व का आग्रह है कि चूँकि इनकी प्रत्यक्ष व्याख्या (मुख्यार्थ) भेद के आधार पर की जा सकती है, अतः अभेद के आधार पर उनकी अप्रत्यक्ष एवं दूरस्थ व्याख्या (लक्षण) करना उचित नहीं है।^३ 'न्याय-सुधा' संकेत करती है कि अद्वैतवादी व्याख्या से यह कठिनाई उत्पन्न होती है कि 'निर्गुण' का 'सगुण' (जैसे जीव) के साथ कैसे तादात्म्य हो सकता है, निर्गुण स्वयं में निर्धारित

^१ अम्योद्भववादि हेतुत्व साक्षाद् एव स्व-लक्षणम् । —वही ।

^२ 'न्याय-सुधा' पृ० १०७ ।

^३ भेदेनैव तु मुख्यार्थ-सम्भवे लक्षणं कुतः । 'अनुव्याख्यान' पृ० ५ 'ननु अभेदमुपादाय सूत्र-लक्षणं वा आश्रयणीय-भेदमुपादाय मुख्य-वृत्तिर् न इति सिद्धिहते, वयं तु ब्रूमः, द्वितीय एव पक्षं श्रेयान् । 'न्याय-सुधा' पृ० १०१ ।

नहीं किया जा सकता, (निर्गुणस्यैव निरूपयितुमशक्यत्वात्) ।^१ यदि यह 'निर्गुण ब्रह्म' शकरवादिभ्यो द्वारा स्वीकृत 'सगुण' ब्रह्म अथवा ईश्वर से सर्वथा भिन्न है, तो द्वैत उत्पन्न हो जायगा, यदि उनका सम्बन्ध 'अनिर्वचनीय' माना जाय तो उसके विरोध में वही आलोचना लागू होगी जो प्रथम 'सूत्र' में अनिर्वचनीय के विरुद्ध की गई है ।^२ पर यदि यह आग्रह किया जाय कि उपर्युक्त अवतरणों में उल्लिखित एकत्व अथवा तादात्म्य विशुद्ध स्व-प्रकाश चैतन्य के रूप में ब्रह्मन् तथा 'जीव' की प्रमुख सत्ता को निर्मित करने वाले उसी चेतन तत्त्व के सम्बन्ध में प्रतिपादित किया गया है, तो यह समझना कठिन हो जाता है कि उपनिषद् स्वप्रकाश चैतन्य को प्रकाशित करने का दुःसाहस कैसे कर सकते हैं ।^३ इसके अतिरिक्त यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि यदि ब्रह्मन् विशुद्ध चैतन्य के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है तो उपनिषदों द्वारा प्रतिपादित 'जीव' के साथ उसका 'एकत्व' ब्रह्मन् से भिन्न होने के कारण मिथ्या है, क्योंकि 'एकत्व' शुद्ध चैतन्य नहीं है, और यदि 'एकत्व' मिथ्या है तो द्वैत सत्य हो जाता है । यदि 'एकत्व' शुद्ध चैतन्य से एकरूप होता तो शुद्ध चैतन्य के स्व-प्रकाशत्व के साथ 'एकत्व' का भी स्व-प्रकाशत्व होता तथा 'एकत्व' की अभिव्यक्ति के लिये उपनिषदों अथवा किसी अन्य वस्तु की सहायता की आवश्यकता नहीं होती ।

ब्रह्मन् के सबध में 'सत्य,' 'ज्ञानम्' एवं 'अनन्त' सज्ञाओं को लागू करने के प्रसंग में एक अन्य महत्वपूर्ण प्रश्न खड़ा होता है । क्या ब्रह्मन्, जिस पर यह समस्त गुण लागू किये गये हैं, स्वयं में एक सरल एकत्व है, अथवा वह अनेक गुणों-सत्य, ज्ञान, अनन्त का एक समिश्र है, जिनके विभिन्न स्वार्थ हैं तथा जो समानार्थक नहीं हैं ? शुद्ध 'चैतन्य' एक है किन्तु वे सज्ञाएँ अनेक हैं । हम एक 'चैतन्य' को स्वयं में पाये जाने वाले अनेक गुणों के साथ सह-अस्तित्व रखते हुए कैसे सकल्पना कर सकते हैं ? एक चैतन्य के एकत्व में इन गुणों की अनेकता कैसे अन्तर्निहित रहती है ?^४ अपने

^१ वही, पृ० १०२ ।

^२ 'साक्षी चेत् केवलो निर्गुणश्च' (श्वे० ४, ११) जैसे उपनिषदों के अवतरणों में 'निर्गुण' शब्द को इस कारण से एक रूपान्तरित अर्थ दिया जा सकता है कि इस वाक्य के प्रसंग में भी उसका कठोर प्रत्यक्ष अर्थ लगाना सम्भव नहीं है, क्योंकि स्वयं इस अवतरण में ब्रह्म को न केवल निर्गुण कहा गया है, वरन् 'साक्षी' (अपरोक्ष दृष्टा) भी कहा गया है तथा यह स्पष्टतया एक 'गुण' है । यह सम्भव नहीं है कि ब्रह्मन् को एक साथ 'गुण' सम्पन्न और निर्गुण कहा जाय ।

—'न्याय-मुद्रा,' पृ० १०२ ।

^३ म्यप्रकाश-चैतन्यात्मक च शास्त्र-प्रतिपाद्य चेति व्याहृतम् । —वही, पृ० १०३ ।

^४ चैतन्यमेक मत्युत्वादीन्यग्रनेकानि इति सख्या-वैलक्षण्यमित्यादि भेदकार्याणि चावगम्यन्ते ।

—वही, पृ० १०६ ।

'अनुव्याख्यान' में इस प्रश्न का जो उत्तर मध्व ने दिया है और जिसकी जयतीर्थ ने धार्मिक व्याख्या की है वह यह है कि ब्रह्मन् के एकत्व में कोई विशेष सद्गुण (अतिशय) है जो भेद का प्रतिनिधित्व करता है और उसके उद्देश्य की पूर्ति करता है। ऐसा हमें स्वीकार करना पड़ेगा, इस कठिनाई को हल करने का अन्य कोई उपाय नहीं है तथा यही एकमात्र हल ज्ञेय रहता है (गत्यन्तराभावादार्थपत्या)। यह विशेष सद्गुण जो एकत्व का बलिदान किये बिना अनेकत्व को धारण करने व एकत्व से उसका सामंजस्य बनाये रखने में उपयोगी होता है, मध्वों के द्वारा 'विशेष' कहा जाता है, यह 'विशेष' केवल ब्रह्मन् में ही नहीं अपितु अन्य सभी वस्तुओं में अस्तित्व रखता है। उदाहरणार्थ, एक पट अपनी श्वेतता में भिन्न नहीं है, क्योंकि वे दोनों एक अविभाज्य एकत्व का निर्माण करते हैं। अतः यह स्वीकार करना पड़ता है कि पट में ऐसा एक विशेष सद्गुण, एक 'विशेष' विद्यमान है जिसके द्वारा वह स्वयं में एकरूप रहकर भी उन गुणों की अनेकता को अभिव्यक्त करता है जिनके साथ वह निश्चय ही एकत्व का निर्माण करता है। ये 'विशेष' अनन्त सख्या के पदार्थों में अनन्त सख्या में विद्यमान रहते हैं, यद्यपि इन 'विशेषों' के स्वरूप में कोई आन्तर भेद नहीं होता। प्रत्येक एकत्व में उतने ही 'विशेष' होते हैं जितने गुणों के माध्यम से वह स्वयं को अभिव्यक्त करता है तथा इनमें से प्रत्येक 'विशेष' जिस गुण से सम्बन्धित होता है उसके अनुसार अन्य 'विशेषों' में भिन्न होता है, किन्तु इन 'विशेषों' को वस्तु से अपने सम्बन्ध के लिये अन्य 'विशेषों' की आवश्यकता नहीं पड़ती, अतएव 'अनावस्था' दोष उत्पन्न नहीं हो पाता। इसलिये प्रत्येक वस्तु में केवल एक ही 'विशेष' नहीं होता, वरन् उतने ही 'विशेष' होते हैं जितने विभिन्न गुणों का उसमें एकीकरण होता है।^१

अतः प्रथम दो 'सूत्रों' द्वारा प्राप्त निष्कर्ष यह है कि द्वितीय 'सूत्र' में जिस ब्रह्मन् की परिभाषा दी गई है वही मुमुक्षुओं के लिये जिज्ञासा का विषय है।

ब्रह्म-सूत्र १, १, ३-४ की व्याख्या

शकर 'शास्त्र-योनित्वात्' (उसके शास्त्र-योनि होने के कारण) 'सूत्र' में 'शास्त्र-योनि' समास का दो प्रकार से प्रतिपादन करते हुए इस 'सूत्र' की दो व्याख्याएँ प्रस्तुत

^१ तेष्युक्त-लक्षण-विशेषा अशेषतोऽपि वस्तुषु प्रत्येकमन्ता सन्त्यतो नोक्त-दोषावकाश, अनन्त इति उपलक्षणम्, यत्र यावन्तो व्यवहारास्तत्र तावन्तो विशेषा इति ज्ञातव्यम्।
—वही, पृ० १०६।

इस प्रसंग में यह ध्यान देने की बात है कि मध्वों को 'विशेषों' को स्वीकार करने की इस स्थिति में लगभग विवश होकर आना पड़ा था, क्योंकि वे 'न्याय-वैशेषिक' के 'समवाय' नामक सम्बन्ध को 'ब्रह्म-सूत्र' द्वारा त्याज्य होने के कारण स्वीकार नहीं कर सकते थे।

करते हैं—उक्त योगिक का प्रथम अर्थ है 'शास्त्रों का कारण' तथा द्वितीय है वह जिसकी अभिव्यक्ति का शास्त्र कारण स्रोत अथवा 'प्रमाण' है। 'प्रथम अर्थ' इस बात पर बल देता है कि ब्रह्मन् न केवल जगत् की उत्पत्ति आदि का कारण होने से वरन् वेदों की अभिव्यक्ति का कारण होने से भी सर्वज्ञ है, क्योंकि एक सर्वज्ञ सत्ता के अतिरिक्त कोई भी वेदों का स्रोत नहीं हो सकता था, जो मानवी बुद्धि के लिये अथाह ज्ञान के महानतम सग्रह हैं। द्वितीय अर्थ का यह निर्देश है कि केवल वेद ही हमारे लिये यह सिद्ध कर सकते हैं कि ब्रह्मन् जगत् की उत्पत्ति आदि का कारण है।^१

मध्वों द्वारा द्वितीय अर्थ स्वीकार किया गया है तथा प्रथम अर्थ के विरोध में वे इस आधार पर आपत्ति उठाते हैं कि ब्रह्मन् का वेदों का स्रोत होना उसकी उस सर्वज्ञता में तनिक भी वृद्धि नहीं करता जो प्रथम 'सूत्र' में वर्णित उसके जगत् की उत्पत्ति आदि के कारण होने में अन्तर्निहित है।^२ जयतीर्थ, व्यास तीर्थ व अन्य मध्व के 'भाष्य' एवं 'अनुव्याख्यान' के टीकाकार मध्व के स्पष्ट कथनों का अनुसरण करते हुए विस्तारपूर्वक यह युक्ति देते हैं कि 'सूत्र' में आये हुए 'शास्त्र' शब्द का अर्थ 'ऋक्', 'सामन्' व 'यजुस्' वेद है न कि 'शैवागम्', जिनके अनुसार जगत् की उत्पत्ति आदि का कारण शिव है।^३ मध्व के टीकाकार इस तथ्य पर बल देने का प्रयास करते हैं कि केवल अनुमान ही ब्रह्मन् को जगत् की उत्पत्ति आदि का कारण सिद्ध करने में असमर्थ है।

^१ शास्त्रादेव प्रमाणाज्जगतौ जन्मादि-कारणं ब्रह्म अभिगम्यते ।

—शंकर का 'भाष्य', १, १, ३ ।

^२ कथं च अनन्त-पदार्थकस्य प्रपञ्चस्य कर्तृत्वेन न स्फुट तदेक-देश-वेद-कारणत्वेन स्फुटीभविव्यति । सर्वज्ञम् । जयतीर्थ आगे तक करते हैं कि ऐसी कोई सहवर्त्तिता नहीं है कि वेदों के कर्तृत्व से सर्वज्ञता का निष्कर्ष निकाला जा सके । इसके अतिरिक्त, यदि वेदों के कर्तृत्व का अर्थ है इन्द्रियानुभव अथवा अनुमान द्वारा ज्ञात तथ्यों को सूचित करने के लिये की गई साहित्यिक रचना, तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि वेद भी किसी अन्य साधारण पुस्तक की भाँति रचे गये हैं (पौरुषेय) और यदि कर्तृत्व का अर्थ है केवल उच्चारण, जैसा कि एक अध्यापक के द्वारा किया जाता है, तो उम्मा तात्पर्य यह हो सकता है कि कदाचित् वेदों के अन्तर्विषय का पूर्ण ज्ञान भी उच्चारण-कर्त्ता को नहीं है। 'न्याय-सुधा', पृ० १११ १२ ।

^३ मध्वों ने जिन अन्य शास्त्रों को आप्त वचन के रूप में स्वीकार किया वे हैं 'पञ्चरात्र', 'महानाग्न' व 'रामायण' न कि 'सांख्य', 'योग' अथवा 'पाशुपत' । इस प्रकार मध्व अपने 'भाष्य' में कहते हैं 'ऋग्-यजु-सामाग्नवैदिक आग्न पञ्च-रात्रकम्, मूल-रामायणं चैव शास्त्राणीत्यभिधीयते ।' शास्त्र अस्वीकृत करने पड़ेगे । 'पञ्चरात्र' और वेदों ने पूरा महत्त्व है, अतएव 'सूत्र' में 'शास्त्र' शब्द 'पञ्चरात्र' का उल्लेख

'सूत्र' १ १ ४-शकर यहाँ भीमासको की एक आपत्ति की कल्पना करते हैं कि वेदों का अभिप्राय ब्रह्मन् की स्थापना करना नहीं हो सकता क्योंकि वे सदा किसी कार्य-विशेष के सम्बन्ध में विधि-निषेध ही में अभिरूचि रखते हैं। वे इस आपत्ति का खण्डन यह कहकर करते हैं कि उपनिषदों के सम्यक् पाठ-अध्ययन से प्रकट होता है कि उनका प्रमुख अभिप्राय विद्युद्ध ब्रह्मन् की स्थापना करना है तथा उसका किसी कार्य के अनुष्ठान से कोई सम्बन्ध नहीं है।

मध्व के मत में इस 'सूत्र' (तत् तु समन्वयात्, किन्तु वह सम्यक् समन्वय के द्वारा) का तात्पर्य यह है कि सर्व 'शास्त्र' विष्णु के रूप में ब्रह्मन् को चरम कारण मानने में एकमत हैं न कि शिव अथवा किसी अन्य देवता को जैसा कि अन्य लोगों का मत है। 'भीमासा' की आपत्ति एवं स्वयं शकर के मत को उसी आधार पर अस्वीकृत किया गया है जिसका विवेचन प्रथम 'सूत्र' में किया जा चुका है।^१

'ब्रह्म-सूत्रों' के अन्य महत्वपूर्ण अधिकरणों की एक व्यापक समीक्षा

५-११ 'सूत्रों' में समाविष्ट 'अधिकरण' में साख्य के इस कल्पित दावे के विरोध में कि उपनिषदों में ब्रह्मन् को नहीं वल्कि 'प्रकृति' को चरम कारण माना गया है, शकर निम्नलिखित युक्ति प्रस्तुत करते हैं वे कहते हैं कि 'प्रकृति' का उपनिषदों से सामंजस्य नहीं बैठता, क्योंकि वे 'ईक्षति' का कथन करते हैं (ईक्षतेर्नाशब्दम्),^२ तथा 'ईक्षति' केवल एक चेतन कर्ता के सम्बन्ध में ही सत्य हो सकता है। सर्व-प्रकाशक नित्य चैतन्य होने के कारण ब्रह्मन् के प्रति सर्वज्ञता एवं 'ईक्षति' का प्रयोग उचित माना जा सकता है। मूल-पाठ के 'ईक्षति' शब्द की अन्यथा व्याख्या नहीं की जा सकती, क्योंकि एक चेतन कर्ता के प्रति उसका उल्लेख और भी सबल हो जाता है जब उसे 'आत्मन्' कहा जाता है, एक ऐसा शब्द जिसका 'चेतन कर्ताओं के लिये प्रयोग सुविदित है'^३ तथा यह निश्चित है कि 'आत्मन्' शब्द का अर्थ 'प्रकृति' नहीं हो सकता, क्योंकि

करता है, अतः केवल 'पञ्चरात्र' की सत्यता की घोषणा के द्वारा वेद, जो उससे सहमत हैं, सत्य माने गये हैं, किन्तु अन्य जो कुछ भी उससे असहमत हैं अस्वीकृत किया गया है। इस प्रकार मध्व इस 'सूत्र' पर अपने 'भाष्य' में कहते हैं 'वेद-पञ्चरात्रयोरैक्याभिप्रायेण पञ्च-रात्रस्यैव प्रामाण्यमुक्तम्।'

^१ दे० तात्पर्य-चन्द्रिका (१ १ ४ पर), पृ० २०१-४।

^२ उल्लिखित उपनिषद् का अवतरण है 'तदैक्षत बहु स्याम्', आदि।

—'छादोग्य' ६, २ ३।

^३ गुणश्चेत् नात्मा-शब्दात्, 'ब्रह्म-सूत्र' १ १ ७ देखिये, अनेन जीवेन आत्मना अनु-प्रविष्य (छादोग्य, ६, ३ २)।

उसे मोक्ष का उपदेश दिया जाता है।^१ उसके अतिरिक्त, सम्पूर्ण अध्याय इसी ढंग से समाप्त हो जाता है तथा जिस अर्थ में 'आत्मन्' आदि का प्रयोग हुआ है उसमें आगे कोई सशोधन नहीं किया गया है, जैसा कि हुआ होता, यदि यह 'आत्मन्' मोक्ष के उपदेश से विसर्गित अर्थ रखने के कारण बाद में अस्वीकृत कर दिया गया होता।^२ साथ ही, उपर्युक्त अवतरणों में उल्लिखित कारण को उसी पाठान्तर में अंतिम प्रलय-स्थान बताया गया है जिसमें सभी वस्तुओं का लय होता है।^३ इसके अतिरिक्त, सर्व वेदान्त पाठों^४ में इस प्रकार की व्याख्या पर पूर्ण सहमति है तथा उपनिषदों के स्पष्ट कथन भी उपलब्ध हैं (श्रुतत्वाच्च, ब्रह्म-सूत्र १ १ ११) जो यह घोषणा करते हैं कि ईश्वर जगत का चरम कारण है।^५ अतः शंकर के अनुसार इस अधिकरण का अभिप्राय यह है कि इन 'सूत्रों' के अनुसार ब्रह्मन् चरम कारण है, न कि 'प्रकृति'।

मध्व और उनके अनुयायी साख्य सिद्धांत के खण्डन का उपरोक्त अधिकरण में कोई उल्लेख नहीं पाते, किन्तु केवल इस तथ्य का कथन पाते हैं कि ब्रह्मन् 'शास्त्रों' के द्वारा अवर्णित नहीं है, क्योंकि वे स्वयं आदेश देते हैं कि उनका प्रत्यक्षीकरण करना चाहिये।^६ यदि ब्रह्मन् का 'शास्त्रों' द्वारा वर्णन नहीं हो सके तो उसके प्रति विचार-विमर्श करने की सम्भावना के उनके उल्लेख में कोई अर्थ नहीं होगा। यह केवल निम्न एव सगुण आत्मा का ही उल्लेख नहीं करता, वरन् उच्चतम आत्मा, ब्रह्मन् का उल्लेख करता है, क्योंकि यह कहा गया है कि उस पर मोक्ष निर्भर करता है तथा यह

^१ तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात्। 'वही', १ १ ७, उल्लिखित मूल पाठ भी देखिये। छादोग्य, ६ १४ २।

^२ हेयत्व-वचनाच्च। 'वही', १ १ ८।

^३ स्वाप्यवात्, 'वही', १ १ ९ 'छादोग्य' भी ६ ८ १।

^४ गीता-मामान्यात्। 'वही', १ १ १०।

^५ श्वेताश्वतर, ६ ६।

^६ ब्रह्म-सूत्र, १ १ ५ यह नियम की एक स्वंया मित्र व्याख्या है तथा निश्चय ही कम युक्ति-मगत नहीं है। शंकर की व्याख्या के विरोध में उठाई गई आपत्ति यह है कि उनका साख्य के लिये यह उल्लेख कि वह वेदों में अस्मद् (अशब्द) है, मान्य-मतावनम्बियों को स्वीकार नहीं है तथा उपनिषदों (यथा श्वे० ८, ११) में निश्चय ही ऐसे अन्तरण हैं जिनको साख्य के प्रति स्पष्ट निर्देश मानना पड़ेगा। उनके अतिरिक्त, यदि ब्रह्मन् 'प्रमाणों' के द्वारा अग्राह्य है और अवर्णनीय है, तो उनके अस्मिन् का कोई प्रमाण उपलब्ध नहीं होगा, वह शय-शृंग के सदृश होगा।

भी कहा गया है कि महाप्रलय के समय समस्त वस्तुओं का अन्तिम लय उसी में होता है, उपनिषद्-पाठों में 'निर्गुण' ब्रह्म का भी निश्चित रूप से वर्णन किया गया है ।

छठे अधिकरण (सूत्र १२-१६) में शंकर 'तैत्तिरीय उपनिषद्' के अनेक अवतरणों तथा अन्य उपनिषदों की कल्पित आपत्तियों की तुलना के द्वारा यह सिद्ध करने का प्रयास करते हैं कि 'आनन्दमय' शब्द (तैत्तिरीय, २, ५) में परमात्मान अथवा ब्रह्म का उल्लेख करता है, मध्व और उनके अनुयायियों का तर्क है कि 'आनन्दमय' शब्द केवल विष्णु ही का उल्लेख करता है, न कि किसी अन्य देवता का । इस 'अधिकरण' के अन्य सभी 'सूत्रों' की व्याख्या इस टीका के समर्थन में दिये गये प्रासंगिक निर्देशों एवं तर्कों के रूप में की गई है ।^१

सातवें अधिकरण (सूत्र २०, २१) में शंकर एक अवतरण (छादोग्य, १, ६, ६, ७, ८) के अर्थ का विवेचन करते हैं तथा इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सूर्य-मण्डल और चक्षु में स्थित जिस पुरुष का उल्लेख किया गया है वह परब्रह्म है । किन्तु मध्व एक सर्वथा भिन्न अवतरण का एक सर्वथा भिन्न प्रसंग के सम्बन्ध में उल्लेख करते हैं

^१ 'न्याय-सुधा' का सकेत है कि शंकर का भाष्य इस अमान्य परिकल्पना पर आधारित है कि उपनिषदों में दो प्रकार के ब्रह्म का उल्लेख आया है, 'अविद्या' से आन्ध्रादित ब्रह्म तथा विद्युद ब्रह्म । उपनिषद् के अवतरणों (वे जो पूर्वोक्ति का निर्देश करते हैं) में वे कुछ तो उपासना व तज्जन्य भौतिक अम्युदय के हेतु बताये जाते हैं और कुछ क्रम-मुक्ति की प्राप्ति के हेतु कहे जाते हैं (क्रम-मुक्त-यर्थानि) इत्यादि । जयतीर्थ कहते हैं कि यह सिद्धान्त पूर्णतः गलत है, क्योंकि यह मानना सर्वथा अप्रा-
माणिक है कि ब्रह्म दो प्रकार का होता है (ब्रह्मणो द्वैरूपस्य अप्रामाणिकत्वात्),
क्योंकि सर्व वेदान्त-पाठ समस्त गुणों के निधान नारायण का निर्देश करते हैं, किन्तु कुछ उसको सर्वज्ञता, सर्वशक्तिमत्ता, सर्व-नियन्त्रक क्षमता, सौन्दर्य आदि से सम्पन्न बताते हैं, कुछ उसे पाप, दुःख, सामान्य भौतिक शरीरों (प्राकृत-भान्तिकर-विग्रह-रहितत्व) से रहित होने के रूप में नकारात्मक गुणों से सम्पन्न बताते हैं, तथा अन्य उसका अनिवर्चनीय एवं वाणी व विचार से अतीत के रूप में वर्णन करते हैं (उमका गूढ व रहस्यमय स्वरूप वाताने के लिये) पुनः अन्य समस्त गुणों को छोड़कर उसे एक बताते हैं, और अन्य उसे सबकी आत्मा कहते हैं (सर्वात्मक), किन्तु ये सब 'परम पुरुष' विष्णु के ही विभिन्न विवरण हैं, तथा किसी प्रकार से दो भिन्न प्रकार के ब्रह्म का निर्देश नहीं करते । केवल इस भ्रान्त धारणा के कारण (कि ब्रह्म केवल एकात्मक स्वरूप का है) शंकर, जिनको वेद के ज्ञाता पूर्व गुरु पथ-निर्देश के लिये उपलब्ध नहीं थे, इन अवतरणों की इस प्रकार की व्याख्या करते हैं (ततो व्याकुलबुद्धयो गुरु-सम्प्रदाय-विकल अश्रुत-वेद-व्याख्यातार सर्वत्रापि वेद-रूपतामनु-सदधाना वेद छिन्दन्ति) ।

तथा वे यह मानते हैं कि उस अवतरण में उल्लिखित अन्तर्स्थित पुरुष परम प्रभु नारायण है।^१ आठवें अधिकरण (सूत्र २२) में शकर 'छादोग्य,' १, ६, १ का विवेचन करते हैं और इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि 'आकाश' शब्द का अर्थ आकाश-तत्त्व नहीं है वरन् परब्रह्म है। मध्व भी इस 'सूत्र' द्वारा निर्देशित इसी अवतरण को लेते हैं तथा इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं, किन्तु उनके लिए परब्रह्म का अर्थ सदा विष्णु होता है। नवें अधिकरण (सूत्र २३) में शकर छादोग्य १, ११, ४, ५ का विवेचन करते हैं तथा यह निष्कर्ष निकालते हैं कि वहाँ 'प्राण' शब्द ब्रह्मन् का निर्देश करने के लिये प्रयुक्त किया गया है न कि साधारण 'प्राण' के लिये जो 'वायु' का एक विकार है। पर मध्व 'तैत्तिरीय आरण्यक'^२ के एक अन्य अवतरण में आये हुए 'प्राण' शब्द के प्रयोग के सम्बन्ध में इसी निष्कर्ष पर पहुँचते हैं। दसवें अधिकरण (सूत्र २४-२७) में शकर 'छादोग्य' ३, १३, ७ का विवेचन करते हैं, और यह निष्कर्ष निकालते हैं कि उसमें 'ज्योति' शब्द का अर्थ ब्रह्मन् है न कि साधारण प्रकाश। मध्व अपने 'अनु-व्याख्यान' से इस अधिकरण का विवेचन नहीं करते हैं, अपने 'भाष्य' में वे इसी निष्कर्ष पर एक सर्वथा अन्य पाठ के सम्बन्ध में पहुँचते हैं। पच्चीसवा 'सूत्र' जो शकर के अनुसार दसवें अधिकरण में समाविष्ट होता है, मध्व के द्वारा एक पृथक् अधिकरण के रूप में माना गया है, जिसमें 'छदस्' शब्द का तात्पर्य 'गायत्री' का अर्थ (छादोग्य, ३, १२, १ 'गायत्री वा इदं सर्वं भूतम्,' 'गायत्री ही यह सब है') विष्णु है न कि उस नाम का छन्द अथवा उस छन्द को निर्मित करने वाले अक्षरों का संयोजन। आगामी तथा प्रथम भाग के प्रथम अध्याय के अन्तिम अधिकरण की शकर द्वारा व्याख्या 'कौशीतकि' ३, १, २, ३ का उल्लेख करके की गई है, जिसमें 'प्राण' शब्द ब्रह्मन् का निर्देश करता है और किसी अन्य वायु की धारा का नहीं। परन्तु मध्व इस अधिकरण में 'ऐतरेय' में आये हुए अनेक अवतरणों का उल्लेख करते हैं जिनमें 'प्राण' शब्द का प्रयोग हुआ है तथा यह मानते हैं कि पाठगत तुलनाओं से यह स्पष्ट होता है कि उन अवतरणों में यह शब्द विष्णु का उल्लेख करता है न कि साधारण वायु अथवा आत्माओं इत्यादि का।

शकर और मध्व दोनों के अनुसार प्रथम भाग के द्वितीय अध्याय में कुल मिलाकर सात अधिकरण या विषय हैं। पहले अधिकरण में मध्व कुछ वैदिक अवतरणों का

^१ मध्व के अनुसार 'तैत्तिरीय' के निम्नलिखित अवतरण के संवध में यह सदेह उत्पन्न हो जाना है कि उनमें 'अन्तःप्रविष्ट' शब्द परमात्मा का निर्देश करना है अथवा किसी अन्य प्राणी का 'अन्तः-प्रविष्ट विज्ञानान्ति देवा ।'

—तैत्तिरीय आरण्यक, ३, २, ५ ।

^२ नदं च त्वं प्राणोऽमयः, महान् भगतिः, प्रजापते, भुजः करिष्यमानः, यदेवान् प्राणयन्नेवेति ।

उल्लेख करते हुए यह स्थापित करने का प्रयास करते हैं कि वे सर्व गुणों के पूर्णत्व के चरम-बिन्दु के रूप में नारायण का निर्देश करते हैं।^१ यद्यपि वह दूरस्थ रहकर भी समस्त वस्तुओं की समस्त शक्तियों को प्रेरित करने की क्षमता रखता है, तथापि वह अपनी लीला (लीलया) से सब स्थानों पर उपस्थित रहता है तथा सर्व वस्तुओं की मुकुलित प्राय शक्तियों की अध्यक्षता करता है। आगे यह सकेत किया गया है कि अनुवर्ती अवतरण सर्वव्यापी ब्रह्मन् का 'जीवो' अथवा आत्माओं से विभेदीकरण पूर्वोक्त को कर्म-कारक तथा पश्चादुक्त को कर्त्ता-कारक में इस प्रकार रखकर करते हैं कि कोई सदेह नहीं रहता कि सर्व-व्यापकत्व आदि गुणों के उल्लेख ब्रह्मन् के प्रति किए गए हैं, न कि 'जीवो' के प्रति।^२ किन्तु शकर इस अधिकरण द्वारा सकेतित एक सर्वथा भिन्न पाठ (छादोग्य ३, १४, १) का निर्देश करते हैं तथा पाठगत तुलनाओं के विवेचन के पश्चात् इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि उक्त अवतरण ईश्वर का निर्देश करता है, न कि 'जीवो' का। दूसरे अधिकरण में मध्व 'वृहदारण्यक' १, २, ५ के सम्बन्ध में यह सदेह करते हैं कि 'अग्नि' शब्द विष्णु के विनाशकारी कर्तृत्व का निर्देश करता है अथवा अदिति और पूर्वोक्त का पक्ष ग्रहण करते हैं, तथा कहते हैं कि विष्णु प्राय अदिति नाम से भी पुकारा जाता है।^३ किन्तु शकर यह मानते हैं कि उक्त अधिकरण

^१ 'ऐतरेय आरण्यक,' ३, २, ३।

^२ वही।

^३ 'अनुव्याख्यान' पर अपनी 'न्याय-सुधा' में जयतीर्थ द्वारा इस अधिकरण में कुछ रुचिपूर्ण बातों पर ध्यान दिया गया है। इस प्रकार जयतीर्थ कहते हैं कि एक आपत्ति यह उठाई जा सकती है कि ईश्वर जगत का स्रष्टा व विनाशक होने के फलस्वरूप नित्य है, किन्तु 'क्रिया' अनित्य है तथा ईश्वर में दो विरोधी गुण किस प्रकार स्थित हो सकते हैं (नित्यानित्ययोः कथमभेद स्यात्) ? इस आपत्ति का उत्तर यह है कि ईश्वर में क्रियाएँ भी स्थिर होती हैं (न केवलमीश्वर स्थिर अपितु स तदीय-विशेष-धर्मोऽपि क्रिया-रूप स्थिर) और ऐसा सम्भव नहीं है क्योंकि सर्व क्रियाएँ 'परिष्पन्द' स्वरूप होनी चाहिए इसका कोई प्रमाण नहीं है—ईश्वर में परिष्पन्द अस्तित्व कदाचित् नहीं हो। पुनः, ईश्वर में परिष्पन्दनो के नित्य अस्तित्व की स्वीकृति पर कोई आपत्ति नहीं उठाई जा सकती। जैसे परिष्पन्दन अथवा क्रिया अनेक क्षणों तक सतत अस्तित्व के फलस्वरूप सयोगादि उत्पन्न कर सकती है, वैसी ही नित्य अस्तित्व रखने वाला परिष्पन्दन अथवा क्रिया विशेष क्षणों में सयोग एवं वियोग उत्पन्न कर सकती है (यथा अनेक-काल-वर्तित्यपि क्रिया कदाचित् सयोगादि आरम्भते न यावत् सत्त्वम् तथा नित्यापि कदाचित् सयोगादि-आरम्भता को विरोध)। सर्व क्रियाएँ अव्यक्त ढग से 'शक्ति' के रूप में ईश्वर में नित्य अस्तित्व रखती हैं तथा जब वह व्यक्त होती हैं (व्यक्ति तभी ऊर्जा के यथार्थ

‘कठ’ १, २, २४ से सम्बन्ध रखता है तथा यह निष्कर्ष प्राप्त करते हैं कि उसमें निर्देशित ‘मक्षक’ ईश्वर है न कि ‘जीव’ अथवा ‘अग्नि’ ।^१ मध्व और शंकर दोनों के अनुसार तीसरा अधिकरण ‘कठ’ १, ३, १ से सम्बन्ध रखता है तथा उसमें निर्देशित दो कर्त्ता मध्व के अनुसार ईश्वर के दो रूप हैं, पर शंकर के अनुसार वे ‘जीव’ और ईश्वर हैं । मध्व अपने विचार में इस अधिकरणसम्बन्धी जो सबसे अधिक महत्वपूर्ण विषय है उस पर बल देना चाहते हैं, अर्थात् यह कि उपनिषद्-पाठों के सम्मिलित प्रमाण के आधार पर ‘ब्रह्म’ और ‘जीव’ सर्वथा भिन्न हैं ।^२ चौथे अधिकरण में मध्व ‘छादोग्य,’ ४, १५ के एक अवतरण का निर्देश करते हैं जहाँ उस पुरुष के सम्बन्ध में सदेह उत्पन्न होता हुआ प्रतीत होता है जो चक्षु में दिखाई पड़ता है, अर्थात् यह पुरुष ‘अग्नि’ है अथवा विष्णु है तथा मध्व पाठगत आधार पर यह निष्कर्ष निकालते हैं कि वह विष्णु है ।^३ पाचवाँ अधिकरण शंकर एवं मध्व दोनों के अनुसार ‘बृहदारण्यक’ ३, ७, १, २ का निर्देश करता है जहाँ जगत के एक ‘अन्तर्यामिन्’ का उल्लेख आया है तथा वे इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि यह ‘अन्तर्यामिन्’ विष्णु (शंकर के अनुसार ईश्वर) अथवा ‘जीव’ है । इस अधिकरण के ‘सूत्रों’ में से एक (शरीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनम् अधीयते) यह स्पष्टतया सकेत करता है कि ‘बृहदारण्यक’ ३, ७, २२ के दोनों परिशोधित पाठों (कण्वो एव माध्यदिनो के अनुसार) में आत्मन् (शारीर) स्पष्टतया अन्तर्यामिन् से

रूपान्तर एवं कार्य के सम्पादन घटित होते हैं (शक्ति-रूपेण स्थिर स यदा व्यज्यते, तदा व्यवहारलम्बनम्), ‘व्याक्त’ केवल ‘शक्ति’ की एक अवस्था विशेष है (व्यक्ति-शब्देन शक्तेर् एव अवस्थाविशेष विवक्षित-त्वात्) । इस सम्बन्ध में जयतीर्थ यह सिद्ध करने के लिये भी एक लम्बे तर्क एवं विवेचन में सलग्न होते हैं कि ‘कर्म’ प्रत्यक्ष देखे जाते हैं न कि केवल अनुमान के द्वारा ज्ञात किये जाते हैं (प्रत्यक्षाश्रित कर्म प्रत्यक्षमेव) ।

^१ ‘तात्पर्य-चन्द्रिका, शंकर की व्याख्या पर आपत्ति उठाती है तथा निर्देश करती है कि ‘सूत्र’ में आया हुमा ‘चराचर’ शब्द निर्देशित पाठ में उल्लिखित नहीं किया गया है, और पाठ में ‘आदेन’ शब्द का अर्थ सहार (महार्ण) होना चाहिये । मध्व अपने मन के समर्थन में ‘आन्द’ एवं ‘ब्रह्मवैवर्त’ पुराणों को उद्धृत करते हैं ।

^२ मध्व अपने मन के समर्थन में ‘ब्रह्म-पुगाण,’ ‘पैगी-श्रुति,’ ‘आल्लवेय-श्रुति’ आदि को उद्धृत करते हैं । परन्तु शंकर किसी प्रतिपक्षी (आक्षेप्टृ) से मध्व करते हुए प्रतीत होते हैं जिसके मन में उस अवतरण में निर्देशित दो कर्त्ता न तो ‘बुद्धि’ और ‘जीव’ हो सकते हैं, और न जीव और ईश्वर ।

^३ जयतीर्थ अपनी ‘व्यास-गुप्ता’ में इस अतिशय में यह निर्देश करते हैं कि ईश्वर द्वारा नियमगत के हमारे गुण तथा उनके नित्य नियमक बने रहने की आवश्यकता का प्रमाण भी ईश्वर ने दिया है ।

उसके अज्ञान अथवा भावावेगो के कारण भ्रमो के घटित होने से कोई रोक नहीं सकता । जगत विशुद्ध व परिवर्तनशील ब्रह्मन् पर एक मिथ्या आरोपण है :

विवर्तस्तु प्रपचोऽयम् ब्रह्मणो परिणामिण
अनादि-साधनोद्भूतो न सारूप्यमपेक्षते ।

हाँ, व्यासतीर्थ शंकर की इस व्याख्या से सहमत नहीं हो सकते तथा अन्य उपनिषद्-पाठो के आधार पर एव वहाँ एक मकड़ी के रूप में दी गई सृष्टि-रचना की सादृश्यता के आधार पर (न कि रज्जु-सर्प की सादृश्यता के आधार पर, जैसा कि 'विवर्त' की अवस्था में होगा) भी यह तर्क देने का प्रयत्न करते हैं कि यह स्वीकार करना चाहिये कि यहाँ सगुण विष्णु का उल्लेख किया गया है ।^१ सातवाँ अधिकरण 'छादोग्य' ५ ११ से सम्बन्धित माना गया है तथा यह सदेह उत्पन्न होता है कि उसमें प्रयुक्त 'वैश्वानर' शब्द अग्नि का उल्लेख करता है अथवा विष्णु का, प्रासंगिक अवतारणो की तुलना के आधार पर मध्व पश्चादुक्त के पक्ष में निर्णय लेते हैं (शंकर ईश्वर को अधिमान्यता देते हैं) ।^२

प्रथम भाग के तृतीय अध्याय का पहला अधिकरण 'मुण्डक' २ ११ ५ का निर्देश करता बताया गया है तथा मध्व के अनुसार 'स्वर्ग एव पृथ्वी का निवासस्थान (द्यु-म्ब-आधायतन) विष्णु का उल्लेख करता है न कि रुद्र का । शंकर के अनुसार वह ईश्वर का निर्देश करता है और 'प्रकृति', 'वायु' अथवा 'जीव' का नहीं ।^३ दूसरा अधिकरण 'छादोग्य' के कुछ अवतरणो (जैसे ७ २३, २४, ७ १५ १) से सम्बन्धित कहा गया है, जहाँ 'प्राण' को महान् बताया गया है और मध्व एव शंकर के क्रमशः यह निष्कर्ष हैं कि यह 'प्राण' का अर्थ विष्णु और ईश्वर है । तीसरा अधिकरण

^१ इस अधिकरण में जयतीर्थ 'अनुव्याख्यान' के विवेचनो का अनुसरण करते हुए अभावात्मक योग्यताओ की यथार्थता पर विचार-विमर्श करते हैं तथा यह तर्क देते हैं कि अन्यत्व के रूप में अभाव का द्रव्यात्मक बल होता है । अतः 'अदृश्य' आदि ब्रह्मन् की योग्यताएँ उसके यथार्थ गुण हैं ।

^२ इस अधिकरण (१ २ २६) के नियम २६ के सवध में शंकर एक स्वयं द्वारा स्वीकृत पाठ (पुरुषमपि चैनमधीयते) से एक भिन्न पाठ की ओर ध्यान दिलाते हैं (पुरुषविधमपि चैनमधीयते) । पश्चादुक्त पाठ मध्व द्वारा स्वीकृत किया गया है ।

^३ इस अधिकरण के प्रथम नियम के उपसंहारात्मक भागों में शंकर 'अपर आह' के रूप में किसी अन्य व्याख्याकार के मत का उल्लेख करते हैं । उसकी पहिचान करना कठिन है, शंकर के किसी भी टीकाकार द्वारा इस सम्बन्ध में कोई संकेत नहीं किया गया है ।

'बृहदारण्यक' ३ ८, ७, ८ से सम्बन्धित कहा गया है, जहाँ 'अक्षर' शब्द का अर्थ मध्व के अनुसार विष्णु और शंकर के अनुसार ब्रह्मन् कहा गया है, न कि 'वर्णमाला का चिह्न' जो भी साधारणतया उस शब्द का अर्थ होता है। मध्व के अनुसार चौथा प्रकरण 'छादोग्य' ६ २ १ का निर्देश करता है तथा यह माना गया है कि वहाँ सत् शब्द विष्णु का निर्देश करता है और 'प्रकृति' का नहीं, क्योंकि उसी 'प्रसंग' में 'ऐक्षत' (प्रत्यक्ष किया गया) शब्द प्रयुक्त हुआ है। शंकर के मत में यह अधिकरण 'प्रश्न०' ५ २ ५ का निर्देश करता है। अपनी 'तात्पर्य-चन्द्रिका' में व्यासतीर्थ पाठ-गत आधार पर इसका विरोध करते हैं।^१ पाँचवें अधिकरण का निर्देश 'छादोग्य' ८ १ १ के प्रति कहा गया है तथा वहाँ प्रयुक्त 'आकाश' शब्द का उल्लेख विष्णु के प्रति बताया गया है।^२ छठा अधिकरण 'मुण्डक' से सम्बन्धित बताया गया है और वहाँ निर्देशित प्रकाश ब्रह्मन् का प्रकाश कहा गया है तथा कोई अन्य प्रकाश अथवा आत्मन् नहीं। सातवें अधिकरण का निर्देश 'कठ' २ ४ १३ के प्रति कहा गया है और मध्व मानते हैं कि वहाँ प्रयुक्त 'ईश्वर' शब्द वायु का नहीं बल्कि ईश्वर का सकेत करता है। पर शंकर का विचार है कि कठिनाई उस वाक्य के एक अन्य शब्द अर्थात् 'पुरुष' के सम्बन्ध में उत्पन्न होती है, जिसका अर्थ उसके अनुसार ईश्वर है और 'जीव' नहीं है। आठवें अधिकरण का अभिप्राय यह स्थापित करना है कि देवताओं को भी परा विद्या का अधिकार है। दसवें अधिकरण का सकेत 'कठ' २ ६ २ की ओर बताया गया है और यह माना जाता है कि जिस 'प्राण' का वहाँ जगत को कम्पायमान करने वाले के रूप में उल्लेख आया है वह न तो मेघगर्जन है और न पवन है, वरन् ईश्वर है। मध्व के अनुसार ग्यारहवाँ अधिकरण 'बृहदारण्यक' ४ ३ ७ का निर्देश करता है और यह माना गया है कि वहाँ प्रयुक्त 'ज्योति' शब्द विष्णु का उल्लेख करता है और 'जीव' का नहीं। किन्तु शंकर के विचार में यह अधिकरण 'छादोग्य' ८ १२ ३ का निर्देश करता है और वे यह मानते हैं कि वहाँ प्रयुक्त 'ज्योति' शब्द का अर्थ ब्रह्मन् है सूर्य-मण्डल नहीं है। बारहवें अधिकरण का निर्देश 'छादोग्य' ८ १४ १ के प्रति कहा गया है तथा वहाँ प्रयुक्त 'आकाश' शब्द का उल्लेख मध्व के अनुसार तो विष्णु के प्रति बताया गया है और शंकर के अनुसार ब्रह्मन् के प्रति। मध्व के अनुसार तेरहवाँ अधिकरण 'बृहदारण्यक' ४ ३ १५ का निर्देश करता है और यह माना गया है कि इस

^१ 'तात्पर्य-चन्द्रिका' पृ० ६१०-१२। इस अधिकरण के प्रथम नियम में शंकर किसी अन्य व्याख्या के मत को उद्धृत करते हैं, जिसका उन्होंने खण्डन करने का प्रयास किया है।

^२ इस अधिकरण के 'सूत्र' १६ में शंकर किसी अन्य व्याख्याता द्वारा दी गई 'छादोग्य' ८ ११ की व्याख्या का उल्लेख करते हैं। वे इस 'सूत्र' में 'ब्रह्म-सूत्र' की एक से अधिक व्याख्या का भी उल्लेख करते हैं।

अवतरण मे 'असग' शब्द विष्णु का उल्लेख करता है और जीव का नहीं । परन्तु शकर के विचार मे यहाँ 'बृहदारण्यक' ४ ३ ७ का निर्देश किया गया है तथा 'विज्ञान-मय' (चैतन्य-स्वरूप) ब्रह्मन् का उल्लेख किया गया है, जीव का नहीं ।

प्रथम भाग का चतुर्थ अध्याय सात अधिकरणो मे विभक्त है । इनमे से पहला अधिकरण 'कठ' १ ३ ११ मे 'अव्यक्त' के सम्भाव्य अर्थ का विवेचन करता है तथा शकर मानते है कि उसका अर्थ 'मानव शरीर' है, जबकि मध्व कहते है कि उसका अर्थ विष्णु है न कि साख्य की 'प्रकृति' ।^१ दूसरा अधिकरण, जिसमे तीन 'सूत्र' है, शकर के अनुसार 'श्वेताश्वर' ४ ५ का निर्देश करता है, जो यह मानते हैं कि उसका उल्लेख अग्नि, आप व पृथ्वी के भौतिक सिद्धान्तो के प्रति किया गया है, न कि 'प्रकृति' के प्रति,^२ मध्व के अनुसार यह इस तथ्य पर बल देने के उद्देश्य से पूर्व अधिकरण का एक विस्तरण किया गया है कि अन्य शब्दो की माति (चमस आदि) 'अव्यक्त' का अर्थ यहाँ विष्णु है, न कि 'प्रकृति' ।

किन्तु मध्व के मत मे दूसरा अधिकरण सूत्र १, ४, ६ से प्रारम्भ होता है, न कि १, ४, ८ से, जैसाकि शकर का मत है । मध्व के अनुसार दूसरा अधिकरण

१ 'अव्यक्त' शब्द जिसका प्रयोग साधारणतया सूक्ष्म स्वरूप होने के कारण 'प्रकृति' का निर्देश करने के लिये किया जाता है, बहुत उपयुक्तता से ब्रह्मन् का निर्देश करने के लिये भी प्रयुक्त किया जा सकता है जो सबसे सूक्ष्म है तथा जो इस सूक्ष्मता के कारण 'प्रकृति' का चरम 'आश्रय' है । शकर द्वारा दी गई 'अव्यक्त' की वह व्याख्या अमान्य है जिसके अनुसार 'अव्यक्त' का अर्थ है-शरीर के सूक्ष्म भौतिक कारण, क्योंकि यदि 'अव्यक्त' का प्रत्यक्ष अर्थ छोड़ दिया जाय तो इसमे कोई आपत्ति नहीं हो सकती कि वह साख्य की 'प्रकृति' का उल्लेख करे । यह कल्पित साख्य युक्ति सत्य नहीं है कि विचाराधीन अवतरण मे समाविष्ट कथन (कि 'अव्यक्त' 'महत्' से श्रेष्ठ (परा) है और पुरुष 'अव्यक्त' से श्रेष्ठ है) तभी सत्य हो सकता है जबकि यहाँ 'अव्यक्त' का अर्थ 'प्रकृति' हो, क्योंकि 'प्रकृति' के सर्व गुण ईश्वर पर निर्भर करते है, अतः जो गुण 'प्रकृति' पर लागू किये जा सकते है वे उसके स्वामी ईश्वर पर भी लागू किये जा सकते हैं (प्रधानाविगत-परावरत्वादि-धर्माणां भगवद् आधीनत्वात्) । -तत्त्व-प्रकाशिका, पृ० ६७ ।

दस अधिकरण मे शकर द्वारा पठित 'सूत्र' 'वदतीति चेन्न प्राज्ञो हि प्रकरणात् (१, ४, ५) का मध्व द्वारा दो 'सूत्रो' मे विभाजन कर दिया गया है, 'वदतीति चेन् न प्राज्ञो हि' और 'प्रकरणात्' जिनकी क्रमशः १, ४, ५ व १, ४, ६ के रूप मे गणना की गई है ।

२ 'अजमकन् लोहित-शुल्क-कृष्णम्, आदि ।

-श्वेताश्वतर, ४, ५ ।

१, ४, ६ तथा १, ४, १० तक सीमित है तथा वह 'वसन्ते वसन्ते ज्योतिषा यज' से आरम्भ होने वाले एक अवतरण का निर्देश करता है, जो अन्य विद्वानों के अनुसार 'ज्योतिष्टोम' का निर्देश करता है, मध्व का मत है कि यहाँ प्रयुक्त 'ज्योतिष' शब्द 'ज्योतिष्टोम' यज्ञ का उल्लेख नहीं करता है, वरन् विष्णु का उल्लेख करता है । मध्व एवं शंकर दोनों के अनुसार तीसरे अधिकरण में सूत्र १२, १३ व १४ का समावेश होता है तथा वे दोनों यहाँ एक ही अवतरण, अर्थात् 'बृहदारण्यक' ४, ४, १७ का निर्देश करते हैं, शंकर के विचार में वह सारय के पञ्चीस पदार्थों का नहीं बल्कि 'पञ्च वायु' का उल्लेख करता है, किन्तु मध्व का मत है कि वह विष्णु का उल्लेख करता है । उसका कदाचित् पाच गुणों, यथा 'चक्षुष्ट्व' 'प्राणत्व' आदि के अस्तित्व के कारण 'पञ्च-जना' कहा गया है । शंकर के अनुसार चौथा अधिकरण यह मत अभिव्यक्त करता है कि यद्यपि उपनिषदों में अनेक भासमान विरोधी कथन हैं, तथापि स्रष्टा के स्वरूप के सवध में कोई विवाद अथवा विरोध नहीं है । पर मध्व का मत है कि इस अधिकरण का अभिप्राय यह स्थापित करना है कि वे सब वस्तुओं के नाम, यथा 'आकाश' 'वायु' आदि, जिनसे सृष्टि-रचना हुई है, विष्णु का उल्लेख करते हैं । मध्व यह तर्क देते हैं कि 'समन्वय-सूत्र' (१, १, ४) का अभिप्राय यह है कि उपनिषदों में सर्व शब्द केवल विष्णु और विष्णु ही का उल्लेख करते हैं, तथा इसी तर्क के अनुसार यह सिद्ध हो जाना चाहिये कि ये शब्द ('आकाश' आदि) जो एक भिन्न अर्थ लिये हुए प्रतीत होते हैं, केवल विष्णु और विष्णु ही का उल्लेख करते हैं । हाँ, ये युक्तियाँ लगभग सदा पाठ-गत स्वरूप की होती हैं । इस प्रकार मध्व अपने इस तर्क के समर्थन में यहाँ 'बृहदारण्यक' ३, ७, १२ आदि को उद्धृत करते हैं । पाचवा अधिकरण, जिसमें मध्व के अनुसार १, ४, १६ (शंकर के अनुसार १, ४, १५), २३ (१, ४, २४ शंकर के अनुसार) का समावेश होता है का अभिप्राय यह है कि इस तथ्य से कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होती कि जिन शब्दों का उपनिषदों में अभिप्रेत अर्थ विष्णु है उनके साधारण भाषागत प्रयोग में सर्वथा भिन्न अर्थ होते हैं । किन्तु शंकर इस अधिकरण की गणना १, ४, १५ से १८ तक करते हैं, और यह मानते हैं कि वह 'कौशीतकि ब्राह्मण' ४, १६ का निर्देश करता है तथा जिस सत्ता को ज्ञात करने का उसमें उल्लेख आया है वह जीवन नहीं है, वरन् ईश्वर है, इसका अपनी 'तात्पर्य-चन्द्रिका' में व्यासयति द्वारा 'सूत्र' के प्रसंग के आधार पर विरोध किया जाता है, जिसके अनुसार यह न्यायसंगत नहीं है कि इसी अध्याय में तनिक पूर्व उपसंहार के रूप में की गई टिप्पणी के पश्चात् अवतरणों के अर्थों का उल्लेख किया जाय ।^१ छठा अधिकरण जिसमें शंकर के मत में १, ४, १६ से २२ का समावेश होता है 'बृहदारण्यक' ४, ५, ६ का निर्देश करता है तथा इस निष्कर्ष

^१ 'तात्पर्य-चन्द्रिका' पृ० ८२१ । इस अधिकरण की शंकर द्वारा दी गई व्याख्या के विरोध में अन्य आपत्तियाँ भी उठाई गई हैं ।

पर पहुँचता है कि वहाँ 'आत्मन्' शब्द ब्रह्मन् का उल्लेख करता है, न कि 'ससार' चक्र को सहन करने वाले 'जीव' का। पर मध्व के विचार में छठा अधिकरण (१, ४, २४ से २८) पाठगत विवेचनो के पश्चात् इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि वे शब्द भी जो स्त्रीलिंग में हैं, यथा 'प्रकृति' आदि विष्णु ही का निर्देश करते हैं, क्योंकि सर्व-वस्तुओं की उत्पत्ति विष्णु से होती है, अतः उसके लिए स्त्रीलिंग शब्दों के प्रयोग पर कोई आपत्ति नहीं उठाई जा सकती। किन्तु शंकर के लिये सातवा अधिकरण १, ४, २३-२७ (शंकर की गणना के अनुसार) से प्रारम्भ होता है और इसमें वे यह सिद्ध करने का प्रयास करते हैं कि ब्रह्मन् जगत का न केवल निमित्त कारण है वरन् 'उपादान कारण' भी है। इसके विरोध में मध्व की सुस्पष्ट आपत्तियाँ यह हैं कि यदि जगत के निमित्त कारण और उपादान कारण एक ही होते तो एक घट के सम्बन्ध में भी ऐसा ही हो सकता था, कोई यह मान सकता था कि कुम्भकार एव मृत्तिका एकरूप हैं। 'मामती' के विरोध में भी छुट-भुट आपत्तियाँ उठाई गई हैं, जो यह मान लेती हैं कि यहाँ उपादान कारण का अर्थ है 'भ्रम का अधिष्ठान' (भ्रमाधिष्ठान)। परन्तु शंकर के अनुसार एक आठवा अधिकरण भी है जिसमें १, ४ के अन्तिम 'सूत्र' का ही समावेश होता है, और जो मध्व के सातवें अधिकरण के अनुरूप है। मध्व के मत में इस अधिकरण का आशय यह है कि 'असत्' अथवा 'शून्य' जैसे शब्द भी विष्णु का निर्देश करते हैं, क्योंकि उसी के सकल्प से 'असत्' अथवा 'शश-शृंग' भी अपना स्वरूप बनाये हुए हैं। किन्तु शंकर के मत में इस अधिकरण का अर्थ यह है कि अब तक तो खडन के प्रयत्न केवल साध्य-सिद्धान्त के विरोध में किये गये थे, क्योंकि उस सिद्धान्त का वेदान्त के सिद्धान्तों में कुछ सादृश्य इस रूप में था कि वह कारण एव कार्य की एकता को स्वीकार करता है तथा उसको देवल और अन्य विधि-प्रदाताओं ने आशिक रूप से मान्यता दी थी—पर न्याय वैशेषिक जैसे अन्य दार्शनिक सिद्धान्तों के खडन की कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि वे वेदान्त से अत्यधिक दूर हैं।

द्वितीय भाग के प्रथम अध्याय में तेरह अधिकरणों का समावेश होता है। सम्पूर्ण अध्याय में अन्य सम्प्रदायों के विचारकों की स्वीकृत रचनाओं के दृष्टिकोण से उठाई गई सभी आपत्तियों का खडन किया गया है। मध्व के मत में पहले अधिकरण का उद्देश्य पाशुपत आदि उन अन्य सम्प्रदायों के अनुयायियों के आक्षेपों का खडन करना है, जो यह अस्वीकार करते हैं कि विष्णु जगत् का चरम कारण है।^१ किन्तु इन मतों को कोई मान्यता नहीं दी जा सकती क्योंकि इनके उपदेशों वेदों के उपदेशों के

^१ मध्व के अनुसार यह अधिकरण प्रथम तीन 'सूत्रों' से निर्मित है, पर शंकर प्रथम दो 'सूत्रों' के लिये एक अधिकरण बनाते हैं तथा तीसरे 'सूत्र' के लिये अन्य अधिकरण बनाते हैं (एतेन योग प्रत्युक्त) तथा वे केवल इतना ही कहते हैं कि प्रथम अधिकरण में मान्य के विरोध में दी गई युक्तियाँ योग का भी खडन करती हैं।

अनुकूल नहीं है, ऐसे सभी सिद्धान्त अप्रामाण्य हैं। वेद 'पचरात्र' नामक 'स्मृति' अथवा पाशुपतो या योग के परम्परागत स्मृति-लेखों का, कुछ भागों के अतिरिक्त, कोई समर्थन नहीं करते। परन्तु शंकर के अनुसार यह अधिकरण इस मत का खटन करता है कि वैदिक पाठों की व्याख्या साख्य-मत के अनुसार करनी चाहिये क्योंकि साख्य हमारे आदर के योग्य कतिपय परम्परागत स्मृति-लेखों का प्रतिनिधित्व करता है, यदि साख्य को व्याख्या के लिये आदर्श मान लिया जाय तो मान्य में अधिक आदर योग्य अन्य स्मृतियों, यथा, मनु एवं 'गीता' आदि से विरोध उत्पन्न हो जायगा। मात्र इस कारण से आदर के योग्य माना जाता है कि वह कपिल के मत का प्रतिनिधित्व करता है, किन्तु इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि उपनिषदों में जिन मूर्खों वृषि की प्रशंसा की गई है वे वही हैं, और यदि ऐसा नहीं है तो मारय का उक्त आदर के लिये अधिकार विलुप्त हो जाता है।

मध्व के दूसरे अधिकरण (शंकर का तीसरा) का आशय यह माना गया है कि जिस प्रकार कोई व्यक्ति पाशुपत-पात्रों की प्रामाणिकता पर सदेह कर सकता है उसी प्रकार किन्हीं विशेष परिस्थितियों में कतिपय वैदिक यज्ञों की निष्कर्षता के कारण किसी को वेदों की प्रामाणिकता में सदेह करने का अधिकार नहीं हो सकता, क्योंकि वेद नित्य एवं अपौरुषेय हैं अतएव वे अन्य पाठों में भिन्न हैं। वेदों का आपत्त्य अन्य उन्हीं के आचार पर स्वीकार करना पड़ता है, वह किसी अन्य पाठ के मत में भिन्न स्वतन्त्र और निरपेक्ष है।^१ ऐसी परिस्थिति में यदि किसी यज्ञ का उचित अनुष्ठान होने पर भी अभीष्ट फल की प्राप्ति नहीं होती है तो यह समझना चाहिये कि अनुष्ठान में कुछ दोष थे।^२ शंकर के तीसरे अधिकरण (सूत्र ४-१०) की मुख्य भाँति है :

^१ मध्व यहाँ निम्नलिखित पाठ का एकमात्र प्रामाण्य पाठ के रूप में उद्धृत करते हैं जिसको वे अपने 'भाष्य' (२, १, ५) में 'भविष्य-पुराण' में उद्धृत करते हैं :

ऋग्-यजुस्सामाथर्वश्च मूल-रामायण तथा
भारत पञ्च-रात्र च वेद इत्येव गद्विद्वत्,
पुराणानि च यानीह वैष्णवा निविष्टा विद्वः
स्वतः—प्रामाण्यमेतेषा नात्र किञ्चिद् विचार्यते ।

यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि जब एव अशुद्ध जगत् की उत्पत्ति विशुद्ध चैतन्यमय शुद्ध ब्रह्मन् से नहीं हो सकती थी तथा जगत् के अशुद्ध होने का यह भेद वेदों में भी स्वीकृत किया गया है, किन्तु यह एक वैध आपत्ति नहीं है, क्योंकि उपनिषद् यह स्वीकार करते हैं कि अग्नि, पृथ्वी आदि के समान जब विषयों की भी चेतना कर्त्ताओं अथवा देवताओं द्वारा अध्यक्षता की जाती है तथा चेतन कर्त्ताओं के केश, नाखून आदि की उत्पत्ति एव सजीव कीड़ों की निर्जीव गोबर आदि से उत्पत्ति के उदाहरण यह प्रदर्शित करते हैं कि ब्रह्मन् से जब जगत् की उत्पत्ति असम्भव नहीं है, विशेषतः जब उपनिषदों का ऐसा कथन है। यह आपत्ति नहीं हो सकती कि इससे कारणों के सह-अस्तित्व अथवा पूर्व-अस्तित्व के सिद्धान्त (सत्कार्यवाद) को क्षति पहुँचाती है, क्योंकि वर्तमान अवस्था में तथा उत्पत्ति से पूर्व भी जगत् का पारमार्थिक सत्य उसके ब्रह्म-स्वरूप के अतिरिक्त अन्य किसी में निहित नहीं है। प्रलय की अवस्था में सर्व वस्तुओं का ब्रह्मन् में लय हो जाता है तथा सृष्टि के समय मुक्तात्माओं के अतिरिक्त सर्व वस्तुएँ उसी प्रकार ससार-चक्र में प्रविष्ट हो जाती हैं जैसे, स्वप्न के पश्चात् जाग्रत अवस्था में तथा ब्रह्मन् में, जगत् के ऐसे विलय उसे अशुद्ध नहीं बना सकते, जैसे एक मायावी अपनी माया-सृष्टि से प्रभावित नहीं होता अथवा जैसे घट आदि के मृत्तिका-आकार अपने उपादान मिट्टी में परिणत होने पर उसे प्रभावित नहीं कर सकते। इसके अतिरिक्त इस प्रकार की आपत्तियाँ आक्षेपको अर्थात् साध्यवादियों के विरोध में भी खड़ी की जा सकती हैं। पर चूँकि अनुभव के द्वारा इन जटिल समस्याओं का समाधान सम्भव नहीं है अतः अनुमान के द्वारा भी उन्हें हल नहीं किया जा सकता; क्योंकि एक अनुमान का चाहे कितना ही प्रबल आधार क्यों न हो, एक चतुर तर्क-शास्त्री तब भी उसमें त्रुटि निकाल सकता है। फलतः इस विषय में हमें पूर्णतः वैदिक पाठों पर ही निर्भर रहना पड़ेगा।

मध्व का तीसरा अधिकरण (सूत्र ६, ७) यह आपत्ति उठाता है कि वेद विश्वसनीय नहीं हैं क्योंकि वे असम्भव कथन करते हैं, यथा, मृत्तिका बोली (मृदु अन्नवीत्), इस आपत्ति का यह उत्तर देकर खंडन किया जाता है कि इस प्रकार की चेतन क्रियाओं के उल्लेख उनके अध्यक्ष देवताओं (अभिमान देवता) के प्रति किये गये हैं। मध्व के चौथे अधिकरण (सूत्र ८ से १३) का अभीष्ट वेदों के अन्य कल्पित असम्भव कथनों को खंडित करना है, यथा वह कथन जो 'असत्' से उत्पत्ति के सम्बन्ध में है, यह माना गया है कि यदि उत्तर में यह कहा जाय कि एक ऐसा 'असत्' हो

है। शंकर का तीसरा अधिकरण 'सूत्रों' ४-११ से निर्मित है। किन्तु मध्व के अधिकरण इस प्रकार हैं दूसरा अधिकरण, 'सूत्र' ४, ५ तीसरा अधिकरण 'सूत्र' ५, ६, ७ चौथा अधिकरण 'सूत्र' ८-१३, तेरहवा शंकर के पाठ का बारहवा है। शंकर का चौथा अधिकरण केवल इस 'सूत्र' से निर्मित है।

सकता है जिसमें वैदिक कथनों के वन पर उत्पत्ति सम्भव है (तद्यपि यह नुविदित है कि सर्व प्रकार के अमृत में उत्पत्ति सम्भव है, यथा एक दाम-शृंग) तो उस दशा में प्रलय की अवस्था पूर्ण प्रगल्भी की अवस्था होगी (गर्वा सत्त्व), तथा यह असम्भव है क्योंकि सर्व प्रकार की उत्पत्ति पूर्व गत् की शक्त्या में अग्रगण्य होनी हुई देखी जाती है और सर्व प्रकार के विनाश की निम्नी शक्त्या में परिणामाप्ति होनी चाहिये।^१ उन आपत्तियों का यह उत्तर दिया गया है कि उन प्रदनों का निर्णय तर्क के आधार पर नहीं किया जा सकता, जिसका प्रयोग सर्व प्रकार के निष्कर्षों को व्याप्योक्त ठहराने के लिये किया जा सकता है। शकर का चौथा अधिकरण केवल सूत्र १२ से निमित्त है, जिसका कथन है कि उन अन्य विचार-सम्प्रदायों की आपत्तियों की भी इसी प्रकार उपेक्षा की जा सकती है जिनको सामान्यतः मान्यता नहीं दी जाती है।

शकर का पाचवा अधिकरण, (सूत्र २, १, १३) उनके द्वारा यह सकेत करता हुआ माना गया है कि यह आपत्ति कि मोक्षा और मोक्ष का तादात्म्यीकरण नहीं किया जा सकता, अतएव उसी ढंग से ब्रह्मन् को जगत् का उपादान कारण नहीं माना जा सकता, तर्क-संगत नहीं है, क्योंकि तादात्म्य के होते हुए भी कतिपय कल्पित उपाधियों के कारण ठीक उसी प्रकार आपात भेद हो सकते हैं जिस प्रकार समुद्र एवं तरंगों में तादात्म्य होने पर भी कई दृष्टिकोण से वे भिन्न माने जा सकते हैं। किन्तु मध्व के अनुसार इस अधिकरण का अर्थ यह है कि वे पाठ जो 'जीव' एवं ब्रह्मन् के एकत्व का कथन करते हैं उनको जल में जल के साधारण मिश्रण की सादृश्यता के आधार पर समझना चाहिये। यहाँ यद्यपि जल का इस अर्थ में भेद-रहित मिश्रण हो गया है कि दोनों को पृथक् नहीं किया जा सकता तथापि दोनों एक नहीं बने हैं क्योंकि कम से कम जल की मात्रा में अमिश्रण हो गई है। इससे यह सकेत मिलता है कि यद्यपि 'जीव' ब्रह्मन् में अपृथक् रूप से विलीन हो जाता है तथापि दोनों में ऐसा कुछ भेद रहना चाहिये कि एक का दूसरे के साथ पूर्ण तादात्म्य नहीं हो सकता।^२

छठा अधिकरण, जो शकर और मध्व के अनुसार 'सूत्र' १४-२० से निमित्त है, शकर की मान्यता के अनुसार कारण एवं कार्य, ब्रह्मन् एवं जगत् के तादात्म्य का कथन करता है तथा यह मानता है कि आपात भेद श्रुति-पाठ एवं युक्तियों द्वारा निश्चित रूप से कथन करता है जिसमें केवल मृत्तिका ही घट आदि के रूप में अपने सर्व परिणामों

^१ सत् उत्पत्ति सशेष-विनाशश्च हि लोके दृष्ट । —मध्व-भाष्य, २, १, १० ।

^२ व्यासतीर्थ द्वारा यह निर्देश किया गया है कि शकर की व्याख्या कल्पित 'पूर्वपक्ष' और 'सिद्धान्त' दोनों की दृष्टि से त्रुटिपूर्ण है। 'विवर्त' मत के अनुसार समुद्र एवं तरंगों तथा फेन (फेन-तरंग-न्याय) का उदाहरण स्वीकृत नहीं किया जा सकता।

मे सत् मानी गई है। अतः केवल ब्रह्मन् ही (मृत्तिका की भाँति) सत् है और जगत् उसकी उपज (घट आदि की भाँति) माना गया है। अनेक उपनिषद्-पाठ ऐसे हैं जो नानात्व को सत् मानने वालों को फटकारते हैं। किन्तु यह भी साधारण अनुभव के विरोध में प्रतीत होता है तथा एकमात्र समझौता सम्भव यही है कि जगत् का नानात्व तभी तक अस्तित्व रखता है जब तक कि उसका आभास होता है, परन्तु जब ब्रह्म-ज्ञान प्राप्त हो जाता है, तब यह मिथ्या आभास जगत् पर स्वप्न-अनुभवों के समान विलीन हो जाता है। पर जगत् के इस मिथ्या अनुभव से भी तथा श्रुतियों से सत्य ब्रह्म-ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, क्योंकि मिथ्या भय से सत्य मृत्यु घटित हो सकती है। साधारण अनुभव का 'व्यावहारिक' जगत् तभी तक अस्तित्व रखता है जब तक कि आत्मन् की ब्रह्मन् के साथ तादात्म्य की अनुभूति नहीं की जाती, पर जब एक बार यह अनुभूति हो जाती है, तब जगत् का मिथ्या आभास विलीन हो जाता है। कारण एवं कार्य का तादात्म्य इस तथ्य से भी दृष्टिगोचर होता है कि जब उपादान कारण (यथा मृत्तिका) अस्तित्व में होता है तभी कार्य (यथा घट) अस्तित्व में रहता है। २ १ १८ में 'सत्कार्यवाद' के पक्ष में कई अन्य युक्तियाँ दी गई हैं। किन्तु मध्व इस अधिकरण की एक भिन्न प्रकार से व्याख्या करते हैं। ब्रह्म स्वयं ही स्वतन्त्र उपकरणों अथवा अन्य उपसाधनों की सहायता के बिना जगत् की सृष्टि करता है, क्योंकि समस्त उपसाधन एवं उपकरण अपनी शक्ति के लिये उस पर निर्भर करते हैं। शकर की व्याख्या के विरोध में युक्ति देते हुए व्यासतीर्थ कहते हैं कि मिथ्या जगत् का ब्रह्मन् के साथ अभेद स्थापित नहीं किया जा सकता (अनृतस्य विश्वस्य सत्य-ब्रह्माभेदायोगात्)। इसके अतिरिक्त, 'अभेद' उस अर्थ में नहीं लिया जा सकता जिस अर्थ में उसे 'भामती' लेती है, अर्थात्, 'अभेद' के अर्थ में नहीं वरन् केवल 'भेदामाव' के अर्थ में, क्योंकि 'भेदामाव' और 'अभेद' एक ही वस्तु है (भेदामावे अभेदधनूयात्)। साथ ही, यदि कोई 'भेद' नहीं है तो एक को सत्य तथा दूसरे को अमृत नहीं कहा जा सकता (भेदामावे सत्यानृत-व्यवस्थायोगाच्च)। इसलिये भेद और अभेद दोनों को स्वीकार करना ही उचित होगा। यह नहीं कहा जा सकता कि 'अनन्यत्व' और ब्रह्मन् पर आरोपण एक ही हैं (ब्रह्मण्यारोपितत्वम्)। इन सब युक्तियों के द्वारा व्यासतीर्थ यह कहना चाहते हैं कि यदि उपनिषद् ब्रह्मन् और जगत् के अभेद की घोषणा करते भी हैं, तो ऐसा अभेद न केवल शकर के स्वीकृत मत के विरोध में जाता है कि जगत् मिथ्या एवं असत्य है अतएव ब्रह्मन् के साथ उसका अभेद स्थापित नहीं किया जा सकता, अपितु उनकी यह व्याख्या भी अमान्य है कि 'अभेद' का अर्थ है मिथ्या 'आरोप', क्योंकि कोई भी यह नहीं समझना कि शक्ति का उस पर आरोपित मिथ्या रजत से अभेद है। यह मानने का कोई अधिकार नहीं है कि अधिष्ठान के ज्ञान में अनिवार्यतः आरोपित वस्तु का ज्ञान भी समाविष्ट होता है, अतएव पूर्वोक्त को पञ्चादुक्त का तत्त्व नहीं माना जा सकता तथा मृत्तिका के ज्ञान में घट आदि के ज्ञान में उसके घट के रूप

मे आकार के ज्ञान का समावेश होता है ।^१ जयतीर्थ अपनी 'न्याय-सुधा' में इस अधिकरण में मध्व सम्प्रदाय के कारणता के सिद्धान्त का भेदाभेद-सिद्धान्त के रूप में प्रतिपादन करते हैं, जिसके अनुसार कार्य का एक प्रकार से कारण के साथ अभेद है तथा अन्य प्रकार से भेद है । इस प्रकार यह सिद्धान्त दोनों अतियों का विरोध करता है—न्याय में प्रतिपादित कारण एवं कार्य का पूर्ण भेद तथा शंकर अथवा सांख्य द्वारा प्रतिपादित कारण एवं कार्य का पूर्ण भेद तथा शंकर अथवा सांख्य द्वारा प्रतिपादित उनका पूर्ण अभेद । वे यह तर्क देते हैं कि यदि कार्य का पूर्व अस्तित्व एवं कारण के साथ अभेद होता तो, उम (कारण) का भी अपने कारण में पूर्व अस्तित्व होगा और इस प्रकार यह क्रम तबतक चलता रहेगा जबतक कि हम मूल कारण पर नहीं पहुँच जाते । अब, धू कि मूल कारण की कभी उत्पत्ति नहीं होती अथवा विनाश नहीं होता, अतः पट, घट आदि साधारण वस्तुओं की भी कभी उत्पत्ति अथवा विनाश नहीं हो सकता था तथा आत्मन्, जैसी नित्य सत्ताओं में और घट जैसी अनित्य सत्ताओं में कोई अंतर नहीं हो सकता था एवं कारणता-सम्बन्धी व्यापार भी निरर्थक होते । इसके अतिरिक्त, यदि कार्य (यथा पट) का कारण (यथा तनु) में पूर्व अस्तित्व हो तो वह दृष्टिगोचर होना चाहिये । यदि किसी दृष्टिगोचर न होने वाली वस्तु का अस्तित्व स्वीकार किया जाता है तो खर-विपाण का अस्तित्व भी स्वीकार करना पड़ेगा । यदि कार्य (यथा पट) का पूर्व अस्तित्व होता तो उसको अभी उत्पन्न नहीं किया जा सकता था, पुनः, कार्य का कारण से बहुत भेद होता है, क्योंकि कार्य के नष्ट होने पर भी कारण शेष रहता है, कारण अनेक होते हैं, पर कार्य एक होता है तथा दोनों की उपयोगिता आभास आदि में भी बहुत अन्तर होता है । कभी-कभी यह आग्रह किया जाता है कि कार्य की उत्पत्ति का अर्थ उसकी अभिव्यक्ति (व्यक्ति) है और उसके विनाश का अर्थ उसकी 'अव्यक्ति' है । तब इस 'व्यक्ति' एवं 'अव्यक्ति' का अर्थ होगा प्रत्यक्षीकरण (उपलब्धि) और अप्रत्यक्षीकरण (अनुपलब्धि) । इसका तात्पर्य यह होगा कि जो वस्तु एक समय विशेष में प्रत्यक्ष की जाती है वह उसी समय उत्पन्न की जाती है । यदि कार्य का पूर्व अस्तित्व था तो उसको उस समय प्रत्यक्ष क्यों नहीं किया गया था ? यदि प्रत्येक वस्तु की उत्पत्ति का आभास होने पर उसका अस्तित्व अनिवार्य हो तो उस दशा में यह पूछा जा सकता है कि क्या कार्य के आभास से पूर्व उसकी 'अभिव्यक्ति' का भी अस्तित्व था ? यदि हाँ, तो वह उस समय दृष्टिगोचर होनी चाहिये थी, यदि उस अभिव्यक्ति के लिये भी अन्य अभिव्यक्ति की आवश्यकता पड़ती है तथा उसके लिये अन्य की, तो अनवस्था-दोष हो जाता है । जयतीर्थ द्वारा मान्य कारणता के प्रत्यय का दृष्टिकोण यह है कि यदि उत्पत्ति के कारण का अस्तित्व

^१ मृत्तत्वाज्ञानेऽपि तत्संस्थान-विशेषत्व-रूप घटत्वा-ज्ञानेन घटस्तत्त्वतो न ज्ञाता इति व्यवहारात् । —'तात्पर्य-चन्द्रिका' पृ० ८७६ ।

है तो उत्पत्ति होती है और यदि विनाश के यथेष्ट कारण का अस्तित्व है तो उत्पत्ति होती है तथा यदि विनाश के यथेष्ट कारण का अस्तित्व है तो विनाश होता है। एक 'खर-विषाण' की उत्पत्ति नहीं होती है क्योंकि उसकी उत्पत्ति का यथेष्ट कारण नहीं है तथा 'आत्मन्' का विनाश नहीं होता क्योंकि उसके विनाश का भी यथेष्ट कारण नहीं है।^१

शकर का सातवा अधिकरण (सूत्र २१-२३) इस आपत्ति का उत्तर इस प्रकार देता है कि यदि ब्रह्मन् और 'जीव' में अभेद है तो यह बात विचित्र है कि ब्रह्मन् स्वयं को जरा-मरण आदि के वशीभूत करे अथवा स्वयं को इस शरीर के कारागृह में बन्दी बनाये। इस आपत्ति के उत्तर में यह निर्देश किया गया है कि स्रष्टा और जीव एक समान नहीं है क्योंकि पश्चादुक्त अज्ञान के कारण केवल सौपाधिक अस्तित्व का प्रति-निधित्व करते हैं, अतः एक ही ब्रह्मन् के अस्तित्व के दो रूप हैं—ब्रह्मन् एव 'जीव'। मध्व के अनुसार इस अधिकरण का अग्रिप्राय ईश्वर के स्रष्टा होने के पक्ष में तथा स्वयं जीवों को स्रष्टा मानने वाले मत के विपक्ष में विवेचन का उपक्रम करना है। उनके अनुसार यह अधिकरण 'सूत्रों' २१-२६ से निर्मित है, किन्तु शकर के अनुसार वह 'सूत्रों' २४ व २५ से निर्मित है, जिनका उनके मत में यह अर्थ है कि विविध शक्तियों के अस्तित्व के कारण यह सम्भव है कि एक ब्रह्मन् से अनेकात्मक सृष्टि उत्पन्न हो। पुनः शकर के अनुसार 'सूत्र' २६-२८ से नवें अधिकरण का निर्माण होता है जिसका आशय यह स्थापित करना है कि शरीर-रहित ब्रह्मन् से इस जगत् की उत्पत्ति सम्भव है। मध्व के लिये आठवाँ अधिकरण उनकी गणना के अनुसार २८ वें 'सूत्र' से आरम्भ होता है और ३२ वें तक विस्तृत। मध्व के अनुसार इस अधिकरण का उद्देश्य विष्णु के सर्व-स्रष्टात्व के विरोध में दी गई युक्तियों का खण्डन करना है। इस प्रकार वह इस आपत्ति का खण्डन करता है कि यदि ब्रह्मन् बिना किसी उपकरण के सृष्टि-रचना करता तो एक तिनके आदि की रचना में उसका सम्पूर्ण अस्तित्व अन्तर्भूत हो जाता। ईश्वर में विविध प्रकार की शक्तियाँ होने के कारण सब कुछ सम्भव है। शकर के अनुसार 'सूत्र' ३०-३१ से दसवाँ अधिकरण बनता है और वे यह स्थापित करते हैं कि ब्रह्मन् में सर्व शक्तियाँ हैं तथा वह इन्द्रियों की सहायता के बिना प्रत्येक कार्य को सम्पन्न कर सकता है। 'सूत्रों' ३३ व ३४ (शकर की गणना के अनुसार ३२ और ३३) से एक नवीन अधिकरण बनता है जो यह स्थापित करता है कि यद्यपि उसकी (ब्रह्मन् की) समस्त कामनाएँ पूर्ण हैं तथापि वह सर्व प्राणियों के कल्याण के हेतु केवल लीला ही लीला में इस जगत् की सृष्टि करता है। इस अधिकरण की शकर द्वारा दी गई

^१ यम्य च विनाश-कारणं विद्यते तत् सदापि निरुच्यते, न च खर-विषाणं जन्मनि आत्मं विनाशो वा कारणमस्ति इति तयोर्जनन-विनाशाभावः ।

व्याख्या का आशय भी यही है। 'सूत्र' ३४-३६ से निमित्त दसवाँ अधिकरण यह स्थापित करता है कि ईश्वर द्वारा मानवों को प्रदान किये गए पुरस्कार एवं दण्ड मानवों के सदगुणों एवं पापों के अनुसार ईश्वर द्वारा नियमित किये जाते हैं तथा वह ऐसा अपनी इच्छा से स्वयं को न्याय के सिद्धान्त में दृढ़ बनाये रखने के लिये करता है, अतएव वह किसी प्रकार से अपने कार्यों में मानवी 'कर्मों' द्वारा नियमित नहीं कहा जा सकता, और न वह किसी के प्रति पक्षपात अथवा क्रूरता के लिये दोषी ठहराया जा सकता है। शंकर द्वारा दी गई इस अधिकरण की व्याख्या का भी यही आशय है। प्रस्तुत अध्याय इस तथ्य के कथन से समाप्त होता है कि विष्णु सर्व-सदगुणों से पूर्ण (सदा-प्राप्त-सर्व-सदगुणम्) होने के कारण सर्वथा अधिक्षेपाती है।

द्वितीय भाग के द्वितीय अध्याय में, जो भारतीय चिन्तन के अन्य सम्प्रदायों के मतों के खण्डन के लिये प्रयुक्त हुआ है, मध्व और शंकर बहुत सीमा तक सहमत हैं। केवल वारहवें अधिकरण के सम्बन्ध में कोई यथार्थ मतभेद उत्पन्न होता है, जिसकी शंकर भागवत-सम्प्रदाय के मतों के खण्डन के रूप में व्याख्या करते हैं। मध्व और उनके अनुयायी 'पंचरात्र' की प्रामाणिकता को न्यायोचित ठहराने का प्रयास करते हैं तथा तदनुसार इस अधिकरण की व्याख्या करते हैं, पर शंकर उसकी भागवत-सम्प्रदाय के खण्डन के रूप में व्याख्या करते हैं।

द्वितीय भाग का तीसरा अध्याय एक ऐसे अधिकरण से प्रारम्भ होता है जिसमें 'आकाश' की उत्पत्ति की सम्भावना के सम्बन्ध में विवेचन प्रारम्भ किया गया है, क्योंकि इस विषय पर उपनिषद्-पाठों के दो विरोधी समूह उपलब्ध हैं। मध्व के अनुयायी दो प्रकार के 'आकाश' में विभेद करते हैं, विशुद्ध शून्य के रूप में 'आकाश' तथा तत्त्व के रूप में 'आकाश' उनके अनुसार उपनिषद् पाठों में केवल पञ्चादुक्त की ही उत्पत्ति का उल्लेख है, पर पूर्वोक्त का नित्य के रूप में वर्णन किया गया है। दूसरे, तीसरे, चौथे, पाँचवें एवं छठे अधिकरणों का सम्बन्ध 'वायु', 'सत्' अथवा ब्रह्मन्, अग्नि एवं पृथ्वी की उत्पत्ति से है तथा यह माना गया है कि केवल ब्रह्मन् ही उत्पत्ति-रहित है और अन्य प्रत्येक वस्तु उससे उत्पन्न हुई है। ये अधिकरण मध्व और शंकर में प्रायः एक समान ही हैं। सातवाँ अधिकरण मध्व के अनुसार यह स्थापित करता है कि विष्णु न केवल जगत का स्रष्टा है वरन् उसका सहारक भी है। किन्तु शंकर के अनुसार इस अधिकरण का कथन यह है कि तत्त्वों की क्रमिक उत्पत्ति स्वयं उनकी उत्पादन शक्ति के कारण नहीं होती, बल्कि स्वयं ईश्वर की उत्पादन शक्ति के कारण होती है। आठवाँ अधिकरण यह मानता है कि तत्त्वों का विनाश जिस क्रम से उनकी उत्पत्ति हुई थी उसके प्रतिलोम क्रम में घटित होता है। मध्व इस अधिकरण का यही अर्थ स्वीकार करते हैं। नवाँ अधिकरण मध्व के अनुसार यह विवेचन करता है कि क्या यह सत्य है कि विनाश के सब उदाहरण उनकी उत्पत्ति के प्रतिलोम क्रम में

घटित होने चाहियें तथा इसका स्वीकारात्मक निर्णय दिया जाता है, एक यह आपत्ति कि चूंकि 'विज्ञान' की उत्पत्ति 'मनस्' से होती है और फिर भी पश्चादुक्त का विनाश पहले होता है, इसलिये इन दोनों का अपवाद मानना चाहिये सही नहीं है, क्योंकि वास्तव में 'विज्ञान' की उत्पत्ति 'मनस्' से नहीं होती। 'मनस्' के पदार्थ और 'अन्त-करण' के रूप में दो अर्थ होते हैं तथा 'विज्ञान' शब्द के अर्थ भी 'पदार्थ' एवं 'अवबोध' होते हैं। जहाँ 'विज्ञान' की 'मनस्' से उत्पत्ति बताई गई है वहाँ उसका केवल सामान्य ढंग से 'अवबोध' के अर्थ में प्रयोग किया गया है जिसकी 'आलोचन' से उत्पत्ति होती है, किन्तु शकर अपनी व्याख्या में इस अधिकरण को केवल १६ वें 'सूत्र' से निर्मित मानते हैं (जबकि मध्व इस अधिकरण में १५ वें और १६ वें 'सूत्रों' का समावेश करते हैं) और कहते हैं कि इन्द्रिय-शक्तियों की उत्पत्ति से तत्त्वों के उत्पत्तिक्रम में कोई बाधा उपस्थित नहीं होती। मध्व के दसवें अधिकरण अर्थात् १७ वें 'सूत्र' के अनुसार यह माना गया है कि विष्णु का कोई विनाश सम्भव नहीं है। शकर के अनुसार यह अधिकरण अर्थात् १६ वा 'सूत्र' यह स्थापित करता है कि जन्म एवं मृत्यु का कथन केवल शरीर के लिये किया जा सकता है आत्मन् के लिये नहीं। ग्यारहवें अधिकरण (शकर के अनुसार १७ वा 'सूत्र') का अर्थ यही है कि 'जीव' का जन्म केवल एक विशेष अर्थ में ही सत्य है, क्योंकि वस्तुतः 'जीव' का न जन्म होता है और न मरण होता है। १८ वें और १९ वें 'सूत्रों' से निर्मित ग्यारहवा अधिकरण मध्व के अनुसार यह मत प्रस्तुत करता है कि सभी जीवों की उत्पत्ति ईश्वर से हुई है। मध्व के अनुसार बारहवा अधिकरण ('सूत्र' २०-२७) 'जीवों' के माप का विवेचन करता है। उनके अनुसार इस अधिकरण के मत में जीव आकार में परमाण्वीय है और सर्वव्यापि नहीं है। एक स्थान में रहकर भी वह सम्पूर्ण शरीर को अनुप्राणित कर सकता है, ठीक उसी प्रकार जैसे एक दीपक अपने गुण प्रकाश के द्वारा एक कमरे को प्रकाशित कर सकता है, क्योंकि एक द्रव्य अपने गुण के कारण परिव्याप्त हो सकता है।^१ मध्व के अनुसार तेरहवा अधिकरण (२७ वा 'सूत्र') जीवों की अनेकता का कथन करता है। चौदहवा अधिकरण ('सूत्र' २८-२९) यह प्रदर्शित करता है कि ब्रह्मन् और 'जीव' में भेद है। मध्व का पन्द्रहवा अधिकरण यह बताता है कि यद्यपि जीव ईश्वर से उत्पन्न होते हैं तथापि उनका विनाश नहीं होता। जीव ब्रह्मन् के प्रतिविम्ब के सदृश है, अतएव वे तब तक स्थित रहने चाहियें जब तक ब्रह्मन् स्थित है और इसलिये वे नित्य होने चाहियें। जिन 'उपाधियों' के द्वारा ये प्रतिविम्ब सम्भव होते हैं वे दो प्रकार की होती हैं, 'बाह्य' तथा 'स्वरूप'। 'बाह्य' उपाधि का

^१ जीवतीर्थ द्वारा यहाँ प्रकाश के स्वरूप के सम्बन्ध में एक विवाद खड़ा किया जाता है और यह निश्चय किया जाता है कि प्रकाश एक गुण के स्वरूप का है न कि द्रव्य के स्वरूप का।

विनाश हो जाता है, किन्तु स्वरूप उपाधि का नाश नहीं होता ।^१ इस प्रकार जीवों का ब्रह्मन् से एक साथ ही ऐक्य भी है और भिन्नता भी है, वे अपने अस्तित्व के लिये ईश्वर पर निर्भर करते हैं तथा स्वरूप में उसके समान है । सोलहवा अधिकरण जीवों के चित् एव विद्युद्ध आनन्द स्वरूप की स्थापना करने का प्रयास करता है, किन्तु वे गुण केवल मोक्ष की अवस्था में ही ईश्वर के प्रसाद ने अपनी पूर्णता में अभिव्यक्त होते हैं तथा हमारी साधारण अवस्थाओं में वे मानों 'अविद्या' से आच्छादित रहते हैं ।^२ सत्रहवा अधिकरण 'जीव' के कार्य की स्वतन्त्रता एव ईश्वर के चरम कर्तृत्व में सामंजस्य स्थापित करने का प्रयत्न करता है । ईश्वर ही 'जीवों' से उनके पूर्व 'कर्मों' के अनुसार कार्य करवाता है, जो 'अनादि' है । अतः यद्यपि ईश्वर ही सब 'जीवों' से उनके समस्त कार्य करवाता है, तथापि वह अपने निर्देशन में उनके पूर्व 'कर्मों' से संचालित होता है । अठारहवा अधिकरण यह स्थापित करने का प्रयास करता है कि यद्यपि 'जीव' ईश्वर के अंश है तथापि वे उसी अर्थ में अंश नहीं है जिस अर्थ में अक्ष-अवतार, मत्स्य-अवतार आदि हैं, क्योंकि जहाँ पञ्चादुक्त 'स्वरूपांश' है वहाँ पूर्वोक्त स्वरूपांश नहीं है (जीवानामस्वरूपांशत्वम्), क्योंकि यद्यपि वे अंश हैं तथापि ईश्वर से भिन्न हैं । उन्नीसवा अधिकरण यह कहता है कि 'जीव' ईश्वर के प्रतिविम्ब मात्र हैं ।

पर शकर के मत में इन 'सूत्रों' से सर्वथा भिन्न व्याख्याओं की प्राप्ति होती है । इस प्रकार बारहवा अधिकरण (सूत्र १८) यह कथन करता है कि स्रष्टृत्व में भी चैतन्य होता है तथा उस अवस्था में ज्ञान का अभाव इस कारण से होता है कि उसमें कोई ऐसा विषय नहीं होता जिसका ज्ञान प्राप्त किया जा सके (विषयाभावाद् इयम् अचैतन्यमानता न चैतन्याभावात्) । तेरहवा अधिकरण (सूत्र १९-३२) उनके मतानुसार इस प्रश्न का विवेचन करता है कि क्या उन पाठों को देखते हुए जिनमें आत्मन् के पलायन का कथन किया गया है, हमें आत्मन् को परमाण्वीय मानना चाहिये अथवा क्या उसे सर्वव्यापक मानना चाहिये ? तथा वे आत्मन् के सर्व-व्यापकत्व के पक्ष में निर्णय लेते हैं क्योंकि उसका ब्रह्मन् में तादात्म्य है । चौदहवा अधिकरण ('सूत्र' ३३-३६) मनस् इन्द्रियो आदि के सम्भाव्य कर्तृत्व पर विचार करने के उपरान्त उसको अस्वीकृत करता है तथा आत्मन् के कर्तृत्व के पक्ष में निर्णय लेता है, और यह मानता

^१ जीवोपाधिद्विधा प्रोक्त स्वरूप बाह्यैव च,

बाह्योपाधिर्लभ्य याति मुक्तावन्यस्य तु स्थितिः । —'तत्त्व-प्रकाशिका' पृ० ११६ ।

^२ एव जीव-स्वरूपत्वेन मुक्ते पूर्वमपि सतो ज्ञानानन्देन ईश्वर-प्रसादे-नाभिव्यक्ति-निमित्तैव आनन्दी भवति, प्रागभिव्यक्तत्वेनानुभवाभावप्रसंगात् ।

है कि 'बुद्धि' एवं इन्द्रियाँ केवल उपकरण एवं उपसाधन हैं। फिर भी पन्द्रहवें अधिकरण ('सूत्र' ४०) में शंकर आत्मन् के इस कर्तृत्व को यथार्थ नहीं वरन् ज्ञानेन्द्रियो, बुद्धि आदि की उपाधियो की उपस्थिति में मिथ्या स्थापित करने का प्रयास करते हैं (उपाधि-धर्माव्यासेनैव आत्मन कर्तृत्वं न स्वामाविकम्)। सोलहवें अधिकरण ('सूत्र' ४१-४२) में शंकर इस तथ्य को स्थापित करने का प्रयत्न करते हैं कि ईश्वर व्यक्तियों को उनके पूर्व 'कर्म' के अनुसार अपने कार्यों को करने में सहायता प्रदान करता है। सत्रहवां अधिकरण (सूत्र ४३-४३) शंकर की व्याख्यानुसार इस मत का कथन करता है कि जीवों के परस्पर भेद और जीवों एवं ब्रह्मन् के भेद को केवल प्रतिबिम्ब, अवकाशिक परिसीमाओं आदि के सादृश्य के आधार पर ही समझा जा सकता है, क्योंकि यथार्थ में वे एक ही हैं तथा केवल सीमाकारक उपाधियों की उपस्थिति के द्वारा ही उनमें भेद का आभास होता है।

चतुर्थ अध्याय के प्रथम भाग का पहला अधिकरण शंकर एवं मध्व दोनों के अनुसार ब्रह्मन् से 'प्राणों' के उद्गम का वर्णन करता है।^१ मध्व का दूसरा अधिकरण जिसमें शंकर के पाठ के तीसरे 'सूत्र' का समावेश होता है, ब्रह्मन् से 'मनस्' की उत्पत्ति का विवरण देता है। चौथा 'सूत्र' जिससे मध्व के तीसरे अधिकरण का निर्माण होता है, यह मानता है कि 'वाक्' भी ब्रह्मन् से उत्पन्न होती है, यद्यपि जब 'वाक्' का प्रयोग वेदों के लिये किया जाता है तब हम उसकी नित्यता का कथन सुनते हैं। पाचवें और छठे 'सूत्र' जिनसे चौथा अधिकरण निमित्त होता है, 'प्राणों' की सख्या के सम्बन्ध में विभिन्न पाठों के आशय का विवेचन करते हैं तथा यह मानते हैं कि वे सख्या में वारह हैं। सातवें 'सूत्र' से निमित्त मध्व का पाचवां अधिकरण इस मत का कथन करता है कि 'प्राण' स्वरूपतः परमाण्वीय हैं और सर्वव्यापक नहीं हैं, अतएव उनके ब्रह्मन् से उत्पन्न होने के विचार के प्रति कोई आपत्ति नहीं हो सकती। छठे अधिकरण को निमित्त करने वाले 'सूत्र' ८ और ९ ब्रह्मन् से 'प्राणों' की उत्पत्ति का प्रदर्शन करते हैं। सातवें अधिकरण को निमित्त करने वाले 'सूत्र' १० और ११ यह प्रदर्शित करते हैं कि 'मुख्य प्राण' भी अपनी उत्पत्ति एवं स्थिति के लिये ब्रह्मन् पर निर्भर करते हैं। १२वें 'सूत्र' से निमित्त आठवें अधिकरण में यह माना गया है कि मुख्य 'प्राण' की 'वृत्तियाँ' सेवकों के समान हैं, अतः उनके व्यापार भी वास्तव में ब्रह्मन् से व्युत्पन्न होते हैं। १३वें 'सूत्र' से निमित्त नवां अधिकरण 'प्राण' के 'परमाण्वीय' स्वरूप के लिये दिये गये पाठगत प्रमाणों की पुनरावृत्ति करता है। सूत्रों १४-१६ से निमित्त दसवां अधिकरण इस मत का कथन करता है कि इन्द्रियाँ ब्रह्मन् के उपकरण हैं यद्यपि एक

^१ यह अधिकरण शंकर के अनुसार केवल 'चार सूत्रों' से निमित्त है, और मध्व के अनुसार प्रथम तीन 'सूत्रों' में। इनमें से तीसरा 'सूत्र' (प्रतिज्ञानुपरोधाच्च) शंकर द्वारा दिये गये 'ब्रह्म-सूत्रों' के पाठ में अनुपस्थित है।

दूरस्थ ढग से वे 'जीव' के भी उपकरण मानी जा सकती है। १७वें से १९वें सूत्रों द्वारा निर्मित ग्यारहवा अधिकरण इस मत का कथन करता है कि तेरहवें अथवा 'मुख्य प्राण' के अतिरिक्त अन्य सब बारह 'प्राण' इन्द्रियाँ ही हैं। इनमें तथा 'मुख्य प्राण' में अन्तर यह है कि इन अन्य प्राणों का कार्य यद्यपि मुख्यतया ब्रह्मन् पर निर्भर करता है तथापि वह 'जीव' के प्रयत्न की भी अपेक्षा रखता है (ईश्वर-परवशा हि इन्द्रियाणां प्रवृत्तिर् जीव-प्रयत्नापेक्षैव), किन्तु 'मुख्य प्राण' का व्यापार किसी भी प्रकार से जीवों के प्रयत्न की अपेक्षा नहीं रखता (मुख्यप्राणस्य प्रवृत्तिर् न पुरुष-प्रयत्नापेक्षया। बारहवा अधिकरण (२०वा 'सूत्र') यह प्रदर्शित करता है कि हमारे सब शरीरों की व्युत्पत्ति भी ब्रह्मन् से होती है। अन्तिम अधिकरण इस मत का प्रतिपादन करता है कि हमारे शरीर एक तत्त्व से नहीं बल्कि पाच तत्वों से निर्मित हैं।

परन्तु शंकर के अनुसार इस अध्याय को नौ अधिकरणों में विभक्त करना चाहिये जिसमें से प्रथम का विवरण पहले ही दिया जा चुका है। दूसरे अधिकरण सूत्र (५-६) का यह मत है कि इन्द्रियाँ ग्यारह हैं न कि सात, जैसाकि सात 'प्राणों' की सादृश्यता के आधार पर कुछ विद्वान् मानते हैं। तीसरे अधिकरण (७वें 'सूत्र') का कथन है कि इन्द्रियाँ सर्व-व्यापक नहीं हैं, जैसाकि सांख्य के अनुयायी मानते हैं, किन्तु परमाण्वीय स्वरूप की है। चौथे अधिकरण (८वें 'सूत्र') का कथन है कि अन्य किसी भी 'प्राण' की भाँति 'मुख्य प्राण' ब्रह्मन् का विकार है। पाचवें अधिकरण (सूत्र ९-१२) का कथन है कि 'प्राण' केवल 'वायु' नहीं है बल्कि उसका पाच प्रकार का आत्मगत विकार है और उसके सामान्य कार्य-व्यापार की व्याख्या पृथक्-पृथक् 'प्राणों' के व्यक्तिगत कार्यों के उल्लेख द्वारा उचित रूप से वैसे नहीं की जा सकती जैसे एक पिंजरे की गति की व्याख्या उसमें बन्द पक्षियों के सम्मिलित प्रयत्न के आधार पर की जा सकती है, क्योंकि 'प्राणों' के कार्य किसी भी प्रकार से सम्मिलित प्रतीत नहीं होते। जिस प्रकार इच्छा, कल्पना आदि मनस् की पाच अवस्थाएँ होती हैं, उसी प्रकार पाच 'प्राण' मुख्य 'प्राण' के विकार मात्र हैं। छठे अधिकरण (१३वें 'सूत्र') का कथन है कि यह मुख्य 'प्राण' स्वरूप में परमाण्वीय है। सातवें अधिकरण ('सूत्र' १४-१६) का कथन है कि प्राणों के कार्य-व्यापार में उनकी अध्यक्षता कतिपय देवताओं द्वारा की जाती है, और फिर भी वे जीवों के उपभोग के लिये ही होते हैं। आठवें अधिकरण ('सूत्र' १७-१९) का कथन है कि इन्द्रियाँ (कर्मेन्द्रियाँ एवं ज्ञानेन्द्रियाँ) मुख्य 'प्राण' के विभिन्न 'तत्त्वान्तर' हैं। नवें अधिकरण (सूत्र २०-२२) का कथन है कि 'जीव' स्रष्टा नहीं है, स्रष्टा तो ईश्वर ही है।

जाते हैं, अर्थात्, परमात्मन्, लक्ष्मी, जीव, अव्याकृतकाश, प्रकृति, तीन गुण, महत्, अहकार, बुद्धि, मनन्, इन्द्रिय, भूत, मान, अविद्या, वर्ण, अघकार, वामना, काल एव प्रतिविम्ब ।

मध्व के गुण स्वरूप में वैसे ही हैं जैसे कि वैशिष्टिकों के गुण, किन्तु उनमें शम, कृपा, तितिक्षा, बल, भय, लज्जा, गाम्भीर्य, मोन्दर्य, शौर्य, औदार्य आदि मानसिक गुणों का समावेश अपरिहार्य माना गया है, अतएव गुणों में न केवल सहतिवादी साख्य के चौबीस गुणों का समावेश होता है वरन् अनेक अन्य गुणों का भी ।

‘कर्म’ वे हैं जो प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से ‘पुण्य’ अथवा ‘पाप’ की ओर ले जाते हैं । कोई भी कर्म नैतिक दृष्टि से पूर्णतः उदासीन नहीं होते, ऊर्ध्वमुखी गति आदि जिन कर्मों को हम ‘उदासीन कर्म’ मान सकते हैं वे भी अप्रत्यक्ष रूप से पुण्य अथवा पाप के कारण होते हैं । ‘कर्मों’ का सामान्यतः तीन वर्गों में विभाजन किया जाता है—‘विहित’ अर्थात् शास्त्र द्वारा व्यादिष्ट, निषिद्ध, अर्थात् उमके द्वारा वर्जित तथा ‘उदासीन’ अर्थात् उसके द्वारा अनवेक्षित । पश्चादुक्त कर्म ‘परिष्पन्द’ स्वरूप के होते हैं तथा परिष्पन्द केवल पाच प्रकार का ही नहीं होता, जैसा कि वैशेषिक मानते हैं, अपितु अनेक अन्य प्रकार का भी होता है ।^१ ईश्वर में विद्यमान सृष्टि, प्रलय आदि के कर्म नित्य होते हैं और उसके स्वरूपभूत होते हैं (स्वरूपभूता), उसमें सृष्टि और प्रलय के विरोधी कर्म स्थित रह सकते हैं, पर शर्त यह है कि जब एक व्यक्त रूप में हो तब दूसरा अव्यक्त रूप से रहे ।^२ अनित्य वस्तुओं में स्थित कर्म अनित्य होते हैं और इन्द्रियों द्वारा उनका अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण किया जा सकता है ।

आगामी प्रश्न आता है ‘जाति’ अथवा सामान्य प्रत्ययों के सम्बन्ध में, जिन्हें न्याय-वैशेषिक एक ओर नित्य मानते हैं । मध्व-सम्प्रदाय में इनको केवल ‘जीवों’ के समान नित्य द्रव्यों में ही नित्य माना जाता है, किन्तु अनित्य द्रव्यों में उनको नाशवान माना जाता है तथा जिन व्यक्तियों में वे स्थित होते हैं उन तक ही विशिष्ट रूप से परिमीमित माने जाते हैं । नाशवान व्यक्तियों में ऐसे कोई जाति-प्रत्यय नहीं

^१ यहाँ सहतिवादी वैशेषिक मत का वर्णन किया गया है जिसके अनुसार कर्म पाच प्रकार का होता है, यह माना गया है कि वह वैशेषिक मत जिसके अनुसार साधारण सरलरेखीय गति (गमन) से द्वितीय गति (भ्रमण) अथवा अन्य प्रकार की गतियों की प्राप्ति की जा सकती है आपत्तिजनक है, क्योंकि द्वितीय गति सरलरेखीय गति की उपजाति नहीं है, अतएव ‘कर्म’ का पाच वर्गों में किया गया वैशेषिक वर्गीकरण भी अपर्याप्त माना गया है ।

^२ सृष्टि-काले सृष्टि-क्रिया व्यक्त्यात्मना वर्तते, अन्यथा तु अकृत्यात्मना एव सहार-क्रियापि ।
—‘मध्व-सिद्धान्त-सार,’ पृ० ४ ।

होते जो उन व्यक्तियों के नष्ट हो जाने के पश्चात् भी शेष रहते हैं। इस मत के विरोध में एक यह आपत्ति उठाई जाती है कि यदि स्थायी जाति-प्रत्ययों के अस्तित्व को स्वीकार न किया जाय तो 'व्याप्ति' का निरूपण करना असम्भव हो जायगा और फलतः अनुमान भी असम्भव होगा। मध्व की ओर से यह उत्तर दिया जाता है कि अनुमान 'सादृश्य' के आधार पर सम्भव होता है तथा उसके लिये नित्य जाति-प्रत्ययों की स्वीकृति आवश्यक नहीं है और यही बात शब्दों के अर्थ के निरूपण के सम्बन्ध में भी लागू होती है। जब कुछ विषयों को एक विशेष नाम से सम्बोधित किया जाता है तो उस नाम के द्वारा उन अन्य वस्तुओं को भी संबोधित किया जा सकता है जो उस नाम से मूलतः सम्बोधित पूर्वं विषयों से अत्यधिक साम्य रखती हो।^१ 'जाति' (सामान्य-प्रत्यय) एवं 'उपाधि' (सीमित करने वाली अवस्था) में भी यह अन्तर बताया जाता है कि पश्चादुक्त तो वह है जो अपने निरूपण के लिये किसी अन्य प्रमुख प्रत्यय के निरूपण पर निर्भर करती है, जबकि पूर्वोक्त वह है जिसका निरूपण अपरोक्ष होता है तथा किसी अन्य प्रत्यय के निरूपण पर निर्भर नहीं करता।^२ उदाहरणार्थ, गाय का सामान्य प्रत्यय (गोत्व) तत्काल एवं अपरोक्ष रूप में ज्ञात किया जाता है, किन्तु 'प्रमेयत्व' का सामान्य-प्रत्यय केवल उन वस्तुओं के पूर्वं ज्ञान के द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है जो प्रमा के विषय हैं। इसलिये प्रमेयत्व का सामान्य-प्रत्यय 'उपाधि' कहा जाता है और पूर्वोक्त 'जाति' कहा जाता है। आगे यह आपत्ति उठाई जाती है कि यदि एक जाति के सर्व व्यक्तियों में एक ही समय में विद्यमान एक नित्य सामान्य प्रत्यय के विरोध में आपत्ति की जाय, तो यही आपत्ति सादृश्य की स्वीकृति के विरोध में भी उठाई जा सकती है जो एक ही समय में अनेक व्यक्तियों में स्थित माना जाना चाहिये। इनके उत्तर में यह कहा गया है कि मध्व-दर्शन में दो अथवा तीन व्यक्तियों के मध्व में सादृश्य का सम्बन्ध उस प्रकार से सम्बोधित अनेक व्यक्तियों में एक नमानन स्थित माना जाता है, किन्तु उनमें से किसी एक व्यक्ति में पुरांत स्थित नहीं माना जाता। जब दो अथवा तीन समरूप वहे जाने वाले पदों का अन्विष्ट होना है तब सादृश्य का सम्बन्ध एक द्वयीय अथवा त्रयीय सम्बन्ध के समान

^१ अनुक्त-ज्मं विनापि सादृश्येन नवंत्र व्याप्तादिग्रहसम्भवानप्यधूम एतत्सदृशम् च यति-व्याप्यं ज्य-एव-त्रयेण व्याप्ति-ग्रह 'एकरूप धर्मों के आधार के बिना भी 'व्याप्ति' का निरूपण सादृश्य के आधार पर सम्भव है, यथा, वह धूम्र है और उनके मध्य पशुपति में सम्बन्धित है, आदि।'।

होता है जो उन परम्पर आधित पदों के मध्य वर्तमान रहता है,^१ अतः अनेक पदों के मध्य का सादृश्य-सम्बन्ध एक नहीं होता वरन् एक अथवा दूसरे पद के दृष्टिकोण के अनुसार अनेक होता है। अ का व के साथ सादृश्य व का अ के साथ सादृश्य से भिन्न होता है (भिन्नभिन्न सादृश्यम् इति सिद्धम्)।^१

अब हम मध्व सम्प्रदाय के 'विशेष' के सिद्धान्तों को लेते हैं। वह मानता है कि प्रत्येक द्रव्य उसमें पाए जाने वाले प्रत्येक गुण से सम्बन्धित असत्त्व विशेषों से निर्मित होता है। इस प्रकार जब गुणों और उनके द्रव्यों के सम्बन्ध के प्रति प्रश्न खड़ा होता है, यथा, घट से रंग आदि का सम्बन्ध, तब यदि कोई गुण द्रव्य से एक रूप होता तो उस गुण के विनाश का अर्थ होता द्रव्य का विनाश तथा द्रव्य एवं गुण का निर्देश करने वाले शब्द पर्यायवाची होते, किन्तु ऐसा नहीं है, माथ ही साथ यह कठिनाई भी इसी मान्यता के आधार पर हन की जा सकती है कि प्रत्येक गुण के आश्रय के अनुरूप विशिष्ट 'विशेष' होते हैं। 'विशेषों' एवं उनके द्रव्य के यथातथ्य सम्बन्ध के प्रति मतभेद है—कुछ के अनुसार उनका द्रव्य के साथ 'अभेद' होना है, कुछ के अनुसार 'भेद' होता है और कुछ के मत में 'भेद' और 'अभेद' दोनों होते हैं (भेदाभेद)। गुणों एवं द्रव्य के सवय के प्रति चाहे कोई भी मन स्वीकार किया जाय, विरोध से बचने के लिये 'विशेष' के सिद्धान्त को स्वीकार करना पड़ेगा। इस प्रकार प्रत्येक द्रव्य में जितने दृष्टिकाणों अथवा गुणों की व्याख्या करना अभीष्ट होता है उनके अनुरूप अग्रणीत 'विशेष' होते हैं, किन्तु प्रत्येक 'विशेष' के लिये आगे और 'विशेष' नहीं होते, क्योंकि ऐसा मानने में अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायेगा। ईश्वर के विविध बाह्य गुणों की सतोपजनक व्याख्या करने के लिये उसमें नित्य 'विशेषों' को स्वीकार करना अनिवार्य है। विभु नित्य 'आकाश' के साथ घट आदि मान्य विषयों के मयोग की सम्भावना की व्याख्या करने के लिये 'आकाश' में विशेषों के अस्तित्व को स्वीकार करना आवश्यक है।^२ उपर्युक्त से यह स्पष्ट हो जाता है कि 'विशेषों' की स्वीकृति केवल उन अवस्थाओं में आवश्यक होती है जहाँ दो सत्ताओं, यथा, द्रव्य और गुणों आदि के अभेद और भेद की व्याख्या अन्यथा सतोपजनक ढंग से नहीं की जा सकती। इन अवस्थाओं के लिये 'विशेषों' का सिद्धान्त कुछ ऐसे कल्पित विशेषों अथवा अवयवों को प्रस्तावित करता है जिनके उल्लेख से सम्पूर्ण द्रव्य का उल्लेख किये बिना गुण के मयोग की व्याख्या की जा सके। किन्तु यह बात परमाणुओं में 'विशेष' के अस्तित्व के

^१ एक-निरूपितापगवीकृणु-नित्वेन त्रि-विक्रम-न्यायेन तत्स्वीकारान्, प्रतियोगित्वानु-योगित्वादिवन् । —ब्रह्मी, पृ० ६ ।

^२ अतो गगनादि-विभु-द्रव्यस्य घटादिना मयोग नदभावाभय-निर्वाहको विशेषोऽनन्य-गत्वा स्वीकृणीय । —ब्रह्मी, पृ० ८ ।

सम्बन्ध में लागू नहीं होती, क्योंकि परमाणुओं में अवयवों की सत्ता स्वीकार की जा सकती है, तथा किसी 'विशेष' की मान्यता के बिना भी उनके अन्य परमाणुओं के साथ संयोग की नरलतापूर्वक व्याख्या की जा सकती है। किसी अन्य वस्तु की तुलना में एक परमाणु लघुतम इकाई माना जा सकता है, किन्तु यह कोई कारण नहीं है कि वह स्वयं अपने अवयवों की अपेक्षा महत्तर स्वीकार नहीं किया जाना चाहिये। यदि परमाणुओं के अवयव नहीं होते तो उनका दमो ओर में परस्पर मगठन सम्भव नहीं होता।^१ इसलिये परमाणुओं में 'विशेषों' को स्वीकार करने वाले वैशेषिक मत को अस्वीकृत करना पड़ेगा। यहाँ यह स्मरण रखना समीचीन होगा कि वैशेषिकों के अनुसार एक ही 'भूत' के परमाणुओं में तथा जीवों में भी ऐसे विशिष्ट अन्न होते हैं जिन्हें उनका योगियों द्वारा एक दूसरे से विभेदीकरण किया जा सकता है। स्वयं परमाणुओं में स्थित इन अतिम भेदों को कणाद सम्प्रदाय के विचारक 'विशेषों' की मजा देने हैं। 'विशेष' की यह अवधारणा और उनकी उपयोगिता मध्व-सम्प्रदाय में पाई जाने वाली विशेष की अवधारणा में निम्न है।^२

न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय में स्वीकृत 'समवाय' का सम्बन्ध मध्व-सम्प्रदाय द्वारा प्रायः उन्हीं कारणों से अस्वीकृत किया जाता है जिनके आधार पर 'ब्रह्म-सूत्रों' पर निर्मित शंकर के 'भाष्य' में उसको अस्वीकृत किया गया है। न्याय-वैशेषिक का मत है कि कार्य में कारण की तथा द्रव्य में गुणों की अभिव्यक्ति स्पष्टतः एक सम्बन्ध के स्वरूप की होती है और चूँकि यह सम्बन्ध 'संयोग' का मन्वय नहीं होता इसलिये वह एक पृथक् सम्बन्ध अर्थात् 'समवाय' का सम्बन्ध होना चाहिये। किन्तु इसी प्रकार मध्व 'समवाय' (यथा, 'इह तत्पु पटसमवाय' वाक्य में) की किसी अन्य वस्तु में किसी मन्वय में स्थित प्रतीत हो सकता है, अनपेक्षित उसको सम्बन्धित करने के लिये अन्य सम्बन्धों की आवश्यकता पड़ सकती है। यदि ऐसे अन्य सम्बन्धों की श्रेणी के बिना ही समवाय का सम्बन्ध उन्हीं रूप में सम्बन्धित हो सकता है जिन रूप में एक गुण और द्रव्य सम्बन्धित होते हैं, तो उस प्रकार का सम्बन्ध मन्वय अथवा 'विशिष्टता' 'समवाय' के मन्वय उद्देश्यों की पूर्ति कर सकता है। उस प्रकार हमें 'सम्बन्धित' अथवा 'विशिष्ट' को 'गुण' एवं 'द्रव्य' तथा उनके परस्पर सम्बन्ध में पृथक् व निम्न पदार्थ के

रूप में स्वीकार करना पड़ता है ।^१ इसी कारण 'अशी' सम्बन्धो या अशो अथवा दोनो से भिन्न एक पृथक् पदार्थ माना गया है ।

एक पृथक् पदार्थ के रूप में 'शक्ति' चार प्रकार का अस्तित्व रखती है (१) ईश्वर में स्थित रहस्यमय अथवा 'अचिन्त्य-शक्ति' के रूप में, (२) 'कारण-शक्ति' अथवा 'सहज-शक्ति' जो स्वभावतः सर्व वस्तुओं में स्थित रहती है और जिसके द्वारा वे सर्व प्रकार के परिवर्तनों को उत्पन्न कर सकती है, (३) किसी वस्तु में एक नवीन प्रक्रिया के द्वारा उत्पन्न की गई एक शक्ति जिसे 'आधेय-शक्ति' कहा जाता है, यथा, एक मूर्ति में 'प्रतिष्ठा' सम्बन्धी कर्मकाण्डीय प्रक्रियाओं द्वारा उत्पन्न की गई शक्ति और (४) शब्दों की महत्वपूर्ण शक्ति (पाद-शक्ति) । अभाव तीन प्रकार के बताये गये हैं—(१) उत्पत्ति होने से पूर्व अभाव (प्रागभाव), (२) नष्ट होने के पश्चात् अभाव (ध्वसाभाव), (३) अन्यत्व के रूप अभाव में (अन्योन्याभाव), यथा, एक 'जग' का एक घट में अभाव होता है और एक घट का एक 'जग' में । अतः यह अभाव भेदो से एक रूप है जो सर्व वस्तुओं के स्वरूप माने जाते हैं ।^२ जब वस्तुओं का विनाश हो जाता है तब उनके भेदों का भी विनाश हो जाता है । किन्तु ईश्वर एवं जीवों, जीव एवं जीव, अजीव एवं अजीव, अजीव एवं ईश्वर तथा अजीव एवं जीवों के मध्य पञ्च-भेद सर्व नित्य होते हैं, क्योंकि नित्य वस्तुओं के भेद नित्य होते हैं और अनित्य वस्तुओं के भेद अनित्य होते हैं ।^३ चौथे प्रकार का अभाव, 'अत्यन्ताभाव' वह अभाव है जो शश-शुभ्र के समान असम्भव सत्ताओं में पाया जाता है ।

इस सम्प्रदाय में ईश्वर अथवा परमात्मन् अनन्त गुणों का पूर्णत्व माना जाता है । वह उत्पत्ति, स्थिति, प्रलय, नियन्त्रण, ज्ञान, बन्धन, मोक्ष और 'आवृत्ति' का कर्त्ता है । वह सर्वज्ञ है और सर्व शब्द अपने व्यापकतम एवं प्रमुख अर्थ में उसका ही उल्लेख करते हैं । वह समस्त भौतिक पदार्थों, जीवों एवं 'प्रकृति' से भिन्न है तथा उसका अरीर ज्ञान एवं आनन्द से निर्मित है और पूर्णतः स्वतन्त्र है यद्यपि उसके विविध रूप हो सकते

^१ विशिष्ट विशेषण-विशेष्य-तत्सम्बन्धातिरिक्तमवश्य अंगीकर्त्तव्यम् ।

—'मध्व-सिद्धान्त-सार' पृ० ११ ।

^२ भेदस्तु सर्व वस्तूना स्वरूप नैजमव्यम् । —वही, पृ० २० ।

^३ किन्तु जयतीर्थ अपनी 'न्याय-सुधा' १ ४ ६ (अधिकरण, पृ० २२२) में यह मानते हैं कि भेद (चाहे वे नित्य वस्तुओं में हों अथवा अनित्य वस्तुओं में हों) नित्य होते हैं । 'न च कदापि पदार्थानामन्योन्य-तादात्म्यमस्ति इति अनित्यानामपि भेदो नित्येव इत्याहुः । पञ्चनाम तीर्थ भी अपनी 'सन्-न्याय-रत्नावली' अथवा 'अनुव्याख्यान' में इसी विषय पर ठीक यही मत रखते हैं (१ ४ ६) विनाशिनोऽपि घटादेर धर्म-रूपो भेद पर बाह्यभ्युपगतघटत्वादि-जातिवन्नित्योऽभ्युपगन्तव्यः ।'

हैं (यथा 'वानुदेव', 'प्रद्युम्' आदि में) तथापि उसके ऐसे सर्व रूप उनके समस्त गुणों की पूर्ण अभिव्यक्ति होते हैं ।

जीव स्वभावतः अज्ञान, दुःख, मय आदि दोषों से मलिन होते हैं तथा वे रूपान्तर के चक्र के बशीभूत होते हैं । वे मुख्यतः तीन प्रकार के होते हैं—अर्थात् वे जो 'भुक्ति-योग्य' होते हैं, यथा, देवगण जैसे ब्रह्मा, वायु आदि, अथवा नारद आदि जैसे ऋषि, पितृ, अथवा अम्बरीष जैसे मन्त्राढ, अथवा अग्रगण्य मानव, ये अग्रगण्य जीव ईश्वर का मत्, चित्, आनन्द एव आत्मन् के रूप में चिन्तन करते हैं । केवल द्वितीय वर्ग के जीव पुनर्जन्म के बशीभूत होते हैं और स्वर्ग के सुखों एव पृथ्वी एव नरक के दुःखों का उपभोग करते हैं । दानवों, प्रेतों आदि के समान जीवों का तृतीय वर्ग होता है । इन जीवों में ने प्रत्येक जीव अन्य प्रत्येक जीव से भिन्न होता है तथा मोक्ष में भी जीव अपने-अपने पुण्यों, योग्यताओं, इच्छाओं आदि में एक दूसरे से भिन्न होते हैं ।

अब हम अव्यक्त आकाश पर विचार करेंगे, जो सृष्टि और प्रलय काल में एक ही रहता है (अव्याकृत आकाशो दिग्-रूपः) । हाँ, यह 'भूत' के रूप में 'प्राकाश' से भिन्न है जिसे 'भूताराग' कहा गया है और जो 'तमस्' अहंकार की उपज है तथा नीमित है । दिक् के रूप में 'आकाश' धन्यत्व एव नित्य है ।^१

सन्ध-सम्प्रदाय में 'प्रकृति' को भी नीतिक जगत के उपादान-कारण के रूप में स्वीकार किया गया है ।^२ काल उगनी प्रत्यक्ष उपज है तथा अन्य सर्व वस्तुओं की उत्पत्ति करते उन प्रमित परिवर्तनों के द्वारा होती है जो 'महत्' आदि पदार्थों से प्रारम्भ होने हैं । 'प्रकृति' को यहाँ एक 'द्रव्य'^३ के रूप में स्वीकार किया गया है और सन्ध-सम्प्रदाय में उसे 'माया' नामक ईश्वर की महनरी के रूप में माना गया है यद्यपि वह 'शेष-मुक्त' 'जड' एव 'परिणामी' नहीं गई है तथापि वह ईश्वर के पूर्ण नियमण में होने से प्राण उमरी उन्मत्त शक्ति मानी जा सकती है (हरेर् इच्छायवा चम्) । वह 'प्रकृति' जगत् के निम्ने सर्व दन्धनों का कारण होती है (जगत् सन्धा-निरा) ।^४ सर्व प्राणियों के 'निग-शरीर' उन 'प्रकृति' के उपादान में निर्मित होते हैं । वह तीन गुणों की भी जननी है (गुणप्रदायुपादान-भूता) । यह माना जाना

और ज्ञान के रूप में 'बुद्धि' वैसे ही 'मनस्' भी दो प्रकार का माना गया है, पदार्थ के रूप में 'मनस्' और इन्द्रिय के रूप में 'मनस्'। इन्द्रिय के रूप में वह नित्य एवं अनित्य दोनों है। वह ईश्वर, लक्ष्मी, ब्रह्मा तथा अन्य सर्व जीवों में उनके स्वरूप (स्वरूप-भूतम्) अथवा आत्मन् के रूप में नित्य होता है। ईश्वर, ब्रह्मा, जीवों आदि में अनित्य 'मनस्' पांच प्रकार का होता है, 'मनस्,' 'बुद्धि,' 'अहंकार,' 'चित्' और 'चेतन' जो 'मनस्' की वृत्तियाँ अथवा व्यापार भी माने जा सकते हैं। इनमें से 'मनस्' वह है जिसके कारण 'सकल्प' और 'विकल्प' होते हैं। 'बुद्धि' वह है जिसके कारण किसी निश्चय पर आने का व्यापार होता है निश्चयात्मिका बुद्धि। 'अहंकार' वह है जिसके व्यापार के द्वारा असत् को 'सत्' समझ लिया जाता है (अस्वरूपे स्वरूप मति), और स्मृति का कारण 'चित्' है। इन्द्रियाँ बारह हैं, जिनमें पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ, पाँच कर्मेन्द्रियाँ 'मनस्' और 'साक्षीन्द्रिय' का समावेश होता है, तथा 'बुद्धि,' 'मनस्' के अन्तर्गत ली जाती हैं। इन्द्रियों पर दो दृष्टिकोणों से विचार किया गया है, अर्थात्, उनकी प्रबल 'तेजस्' सामग्री के दृष्टिकोण से, तथा इन्द्रियाँ होने के दृष्टिकोण से। अपनी सामग्री के विकास-क्रम में उत्पन्न पदार्थ होने के नाते वे नाशवान हैं, किन्तु इन्द्रियों के रूप में वे ईश्वर तथा सर्व प्राणियों में नित्य हैं। इन इन्द्रियों के शारीरिक अवयव सर्व नाशवान प्राणियों में नाशवान ही होते हैं। अतः प्रज्ञा (साक्षी) अपरोक्ष रूप में सुख और दुःख, अज्ञान, काल एवं दिक् का प्रत्यक्षीकरण कर सकती है। इस 'साक्षी' के द्वारा विभिन्न ज्ञानेन्द्रियों से प्राप्त ध्वनियों, रंगों आदि की ज्ञानेन्द्रिय-सामग्री का अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण किया जाता है। ज्ञानेन्द्रियों के क्षेत्र से अतीत सर्व वस्तुओं का ज्ञात अथवा अज्ञात रूप में 'साक्षी' द्वारा अतर्जान प्राप्त किया जाता है। वस्तुतः

द्वारा निर्मित टीका में शब्दा समर्थन किया गया है। यह 'कठ' १-३-१० के अनुसूत भी है। किन्तु 'मध्य-मिद्वान-सार' में मध्य के 'माध्य' में उद्धृत एक अवतरण में गृहीत गया है कि 'विज्ञान-तत्त्व' (जो नभयतः 'बुद्धि-तत्त्व' ही है) 'महत्-तत्त्व' में उत्पन्न होता है तथा उसमें फिर 'मनस्' उत्पन्न होता है, और मनस् में इन्द्रिया उत्पन्न होती हैं, इत्यादि।

‘साक्षी-ज्ञान’ को अतः प्रज्ञात्मक ज्ञान का एक विशेष साधन मानना और विशेषतः काल एव दिक् के प्रत्यक्षीकरण के लिये उसे अपरिहार्य मानना, मध्व-दर्शन का एक महत्वपूर्ण विशिष्ट लक्षण है। शंकर वेदान्त में ‘साक्षी’ अनिर्वाच्य ‘ब्रह्म’-ज्योति के रूप में स्वीकार किया गया है जो ‘अज्ञान’ से आच्छादित हो सकता है, यद्यपि स्वयं ‘अज्ञान’ अपने यथार्थ स्वरूप, अविद्या के रूप में ‘साक्षी’ द्वारा प्रकट किया जाता है।^१ मध्व मानते हैं कि ‘साक्षी’ को अतः प्रज्ञा के द्वारा एक व्यक्ति अपने इन्द्रिय-ज्ञान तथा ‘अहम्’ के रूप में अपने आत्मन् की सत्यता का निरीक्षण करता है। इस मत के अनुसार आत्मन् का प्रत्यक्षीकरण मनस् की क्रिया के कारण अथवा मानसिक अनुभव (मनोनुभव) के कारण नहीं होता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो एक व्यक्ति मनस् की क्रिया अथवा मानसिक व्यापार के फलस्वरूप स्वयं अपने आत्मन् पर भी सदेह कर सकता था, किन्तु ऐसा कभी नहीं होता, अतएव यह स्वीकार करना पड़ता है कि आत्मन् का प्रत्यक्षीकरण ‘साक्षी’ नामक किसी अन्य अन्तः प्रज्ञा के कारण होता है। इस प्रकार ‘साक्षी’ हमें सदा दोष रहित एवं निश्चित सत्यो पर पहुँचाता है, किन्तु जहाँ कहीं ज्ञान में विवेक-जन्य क्रिया होती है तथा दोष की सम्भावना होती है, तो वह मानसिक अनुभव के कारण उत्पन्न माना जाता है।^२

मध्ववाद में ‘तन्मात्राग्नौ’ को पांच स्थूल ‘भूतो’ की सूक्ष्म सामग्री के रूप में स्वीकार किया जाता है। यह ध्यान रखना चाहिये कि ‘अहंकार’ और ‘बुद्धि’ तत्त्व

^१ यत्-प्रसादादविद्यादि स्फुरत्येव दिवा-निशतनप्यपह्लुतेऽविद्या नाज्ञानस्यास्ति दुष्करम् ।

—अद्वैत-ब्रह्म-सिद्धि, पृ० ३१२ ।

जैसा कि यह रचना भी सकेत करती है, ‘शंकर वेदान्त’ में ‘साक्षी’ के स्थान के सम्बन्ध में चार मत हैं। इस प्रकार ‘तत्त्व-बुद्धि’ मानती है कि वह ब्रह्म की ज्योति है जो मानो ‘जीव’ में अभिव्यक्त होती है, ‘वेदान्त-प्रदीपिका’ मानती है कि वह ईश्वर है जो सर्व जीवों में स्वयं को अभिव्यक्त करता है, ‘वेदान्त-कौमुदी’ मानती है कि वह केवल ईश्वर का एक रूप है, एक तटस्थ सत्ता है जो जीव की समस्त त्रिगुणों में एकरूप रहती है तथा प्रत्यक्ष एवं अपरोक्ष रूप में अनुभूत होती है, किन्तु वह उसको आच्छादित करने वाली ‘अविद्या’ भी है। ‘कूटस्थ-दीप’ उसे ‘जीव’ में शुद्ध चैतन्य की एक अपरिवर्तनशील ज्योति मानता है जो सर्व अवस्थाओं में एक समान रहती है अतएव ‘साक्षी’ कहलाती है।

^२ ‘यत् क्वचिद् व्यभिचारि स्यात् दर्शन मानस हि तत् ।’ ‘शुक्लाचारान्’ एव स वेवेदतो गौरो न वा परमाणु गुरुत्वाधिकरण न वा एति सशरीर मानस ।

—मध्व-सिद्धान्त-सार पृ० २४४ ।

एक प्रकार के सूक्ष्म भौतिक पदार्थ माने जाते हैं जिन्हें निश्चयन 'परिणाम' युक्ति रागियों के रूप में मनमाना जा सकता है।^१

'अविद्या' एक अनादात्मक 'द्रव्य' है जो ईश्वर की इच्छा से हम नमके स्वभाविक चैतन्य को आच्छादित कर देती है।^२ किन्तु कोई एक सामान्य 'अविद्या' नहीं होगी जो विभिन्न व्यक्तियों में प्रकट होती है। अतः वह हमारे वैयक्तिक अज्ञान का निर्देश करती है, न कि एक सामान्य सत्ता का, जो अविकार भारतीय दर्शनो में पाई जाती है, इस प्रकार प्रत्येक व्यक्ति की अपनी विशिष्ट प्रातिस्विकि 'अविद्या' होती है।

'काल' का सर्वव्यापी आकाश (अव्याकृत आकाश) ने सह-अस्तित्व होता है, तथा वह 'प्रकृति' के उपादान में सीधा उत्पन्न होता है, अतः 'प्रकृति' ने व्युत्पन्न अन्य पदार्थों से अविक प्रारम्भिक अस्तित्व रखता है।^३ वह स्वयं में अस्तित्व रखना है (स्वगत) और दिक् के समान अन्य समस्त वस्तुओं का 'आधार' है, तथा वह सर्व विषयों की उत्पत्ति का सामान्य कारण है।

'अविकार' भी एक पृथक् 'द्रव्य' माना जाना है न कि केवल प्रकाश का अभाव। 'जीवो' का निर्देश करने के लिये 'प्रतिविम्ब' का एक नवीन प्रत्यय प्रयुक्त किया गया है, जो ईश्वर से पृथक् कोई अस्तित्व नहीं रख सकते, तथा जो इनकी इच्छा से स्वतन्त्र किसी प्रकार से व्यवहार नहीं कर सकते, और इच्छा एवं गति से युक्त चैतन्य सत्ताएँ

^१ मनु-बृहत्सत्यादयस्तु ब्रह्मकारात्परिमाणतो हीनेन ननस्तत्वेन स्वोचित-परिमाणे परिमित-देश-पर्यन्तमवस्थितम् विष्णु पश्यन्ति सोम-सूर्य तु बुद्धि-तत्त्वत्परिमाणतो हीनेन ननस्तत्वेन परिमित-देश-पर्यन्त अवस्थित विष्णु पश्यन्त वरुणादयस्तु आकाश-वायु-आदि भूते ऋणेण परिमाणतो दशाहीने. परिमित-देश-पर्यन्तमवस्थित विष्णु योग्यतानुसारण पश्यन्ति ।

'सन्-न्याय-रत्नावली' और 'मध्व-सिद्धान्त-सार,' पृ० ४६० ।

^२ अतः परमेश्वर एव सत्त्वादि-गुणमय-अविद्या विरोधित्वेन अविद्यया स्वाधीनया प्राकृत्या अचिन्ताभूतया स्वशक्त्या जीवस्य स्वप्रकाशम् अपि स्वस्य चैतन्यमप्याच्छादयति ।

—'जिज्ञासा' विषय पर 'न्याय-सुधा' ।

^३ यह आपत्ति मान्य नहीं है कि यदि काल 'प्रकृति' के उपादान से निर्मित होता है तो फिर 'महत्' आदि का विकास कहाँ से होगा, क्योंकि काल केवल 'प्रकृति' के कुछ अंशों से ही विकसित होता है, तथा उसके अन्य अंशों से अन्य पदार्थों का विकास होता है : 'सर्वत्र व्याप्तानां कतिपय-प्रकृति-सूक्ष्माणां कालोपादानत्वं, कतिपयानां महद्-आद्य-उपादानत्वा कतिपयानां च मूल-रूपेण अवस्थानम् ।'

—मध्व-सिद्धान्त-सार, पृ० ६४ ।

होने के कारण अनिवार्यतः उनके समान हैं, यद्यपि वे प्रतिबिम्ब हैं, तथापि दर्पण में साधारण प्रतिबिम्बों की भाँति नागवान नहीं हैं, वरन् नित्य हैं (प्रतिबिम्बस्तु बिम्बादिना भूतसत्-सदृश ।^१

मध्व-दर्शन न्यूनाधिक न्याय-वैशेषिक की भाँति ही 'गुणों' को स्वीकार करता है, उनमें परस्पर अन्तर तनिक भी दार्शनिक महत्व के नहीं है। जो उल्लेख योग्य है उनका अनुवर्ती परिच्छेदों में उल्लेख कर दिया जायगा।

प्रमाण (सत्य ज्ञान के साधन)

'प्रमाण' का लक्षण बताते हुए कहा गया है कि 'प्रमाण' वह है जो किसी ज्ञान के विषय को अपने यथार्थ रूप में ग्राह्य बनाने (यथार्थ प्रमाणम्) ।^२ 'प्रमाण' का कार्य-व्यापार इसमें निहित है कि वह अपरोक्ष (माक्षात्) अथवा परोक्ष (असाक्षात्) रूप में ज्ञान की उत्पत्ति के द्वारा किसी वस्तु को ज्ञान का विषय बनाता है (ज्ञान-जननद् बाव ज्ञेयता-सम्पादकत्वेन) ।^३ एक 'प्रमाण' के दो कार्य-व्यापार होते हैं, अर्थात् (१) किसी वस्तु को ज्ञान का विषय बनाना (ज्ञेय-विषयीकरण), तथा (२) उस वस्तु की ज्ञेयता का सम्पादन करना (ज्ञेयता-सम्पादन)। जहाँ तक किसी वस्तु को ज्ञान का विषय बनाने के कार्य-व्यापार का सम्बन्ध है, सर्व 'प्रमाण' उसका प्रत्यक्ष सम्पादन करते हैं, केवल द्वितीय कार्य-व्यापार के सम्बन्ध में 'केवल' और 'अनु' नामक दो प्रकार के 'प्रमाणों' में यह अन्तर होता है कि केवल पूर्वोक्त ही उसका अपरोक्ष रूप में सम्पादन करता है, और केवल पश्चादुक्त ही उसका परोक्ष रूप में सम्पादन करता है (परम्परा-क्रम) ।^४ इन दो कार्य-व्यापारों से एक 'प्रमाण' का 'प्रमाता' (ज्ञाता) तथा 'प्रमेय' (ज्ञेय) से अन्तर स्पष्ट हो जाता है, क्योंकि न तो ज्ञाता और न ज्ञेय ज्ञान के निमित्त कारण कहे जा सकते हैं, यद्यपि वे किसी अर्थ में कारणों के रूप में स्वीकार किये जा सकते हैं, तथा न वे किसी वस्तु को ज्ञान का विषय बनाने के कारण होते हैं। हमारा ज्ञान किसी भी रूप में एक ज्ञान के विषय में रूपान्तर नहीं करता, किन्तु जब

^१ 'पदार्थ-मग्रह', पृ० १६३।

^२ मध्व द्वारा अपने 'प्रमाण लक्षण' में दी हुई प्रमाण की परिभाषा का जयतीर्थ अपनी 'प्रमाण-पद्धति' में यह विस्तरण करते हैं—ज्ञेयमनतिक्रम्य वर्तमान यथावस्थितमेव ज्ञेय यद्विषयीकरोति नान्यथा तत्प्रमाणम् । (पृ० ८)।

^३ जनार्दन द्वारा 'प्रमाण-पद्धति' पर लिखी गई। —'जयतीर्थ-विजय-टिप्पणी'।

^४ वही। और भी 'केवल विषयस्य ज्ञेयत्व ज्ञानमुपाधितया करण तु तज्जनकतया सम्पादयन्ति इत्येतावन्त विगोपमाश्रित्य केवलानुप्रमाण-भेद समर्थित ।'

—न्याय-सुधा, २, १, २ (पृ० २४६)।

एक वस्तु का ज्ञान उत्पन्न होता है, तब तब ही वह जाती है। मयया (स्वार्थं), निमित्ता अर्थ है ज्ञान की अपने विषय के साथ यथाऽ अनुमान, अनुमान विषय ज्ञान में ही पाई जाती है (ज्ञानस्यैव मुक्तयो मयाध्याम्)। ज्ञान के माया होने पर लोकात्म्य में उस आधार पर सत्य (यथार्थं) होते जा सकते हैं कि वे सत्य हैं ज्ञान के लक्षण होने हैं (यथार्थं-ज्ञान-जना-यथार्थं)।^१ किन्तु फिर भी यह परिभाषा गलत। पर भी उचित रूप में लागू होती है, क्योंकि वे भी उन धर्म में 'यथार्थ' है कि वे भी विषय की ओर ठीक उसी प्रकार उन्मुख होते हैं जिन प्रकार उन विषय का ज्ञान। जहाँ यह वे ऐसे सम्यक् विषय की ओर उन्मुख होते हैं निमित्ता जैसे मयया ज्ञान होता है, उनका लक्षण क्षेत्र ज्ञान के विषय के क्षेत्र अथवा विस्तार अनुमान होता है। धर्म का सत्य है कि 'प्रमाण' दो प्रकार का होता है। यथार्थ ज्ञान के रूप में प्रमाण (देवन प्रमाण) तथा ज्ञान के 'मायन' के रूप में 'प्रमाण' (धनु प्रमाण)। पर 'देवन प्रमाण' पुन दो प्रकार का होता है—'चैतन्य' के रूप में और 'वृत्ति' के रूप में। उन चैतन्य का ज्योतिष द्वारा उत्तम 'मध्यम' एवं 'अधम' (उत्तम-मध्यमाधम), नन् मिथ्या, व धन्य के रूप में वर्णन किया गया है, वृत्ति भी प्रत्यक्ष, अनुमान व 'आत्म' के रूप में तीन प्रकार की होती है। 'धनु प्रमाण' भी प्रत्यक्ष अनुमान व आत्म के रूप में तीन प्रकार का होता है। एक प्रश्न यह क्यों होता है कि क्या 'प्रमाण' पर ता प्रयोग तभी ऐसे नन् ज्ञान के लिये किया जा सकता है, जिनमें मययोग ने सत्यता उचित हो गई हो (तात्कालीय) तथा सन् ज्ञान की उचित प्रविष्टा द्वारा प्राप्त न की गई हो। इन प्रमाण, उदाहरण के लिए, एक व्यक्ति केवल कल्पना के आधार पर यह कह सकता है कि उनके मित्र की जेब में पाच गिलिंग है, तथा यह ज्ञान वस्तुतः इन तथ्य के अनुरूप हो सकता है कि उस मित्र की जेब में पाच गिलिंग हैं, किन्तु यद्यपि यह ज्ञात न है, तथापि, इने 'प्रमाण' की सज्ञा नहीं दी जा सकती, क्योंकि यह स्वयं वक्ता के निश्चित ज्ञान से फलित नहीं हुआ है, बल्कि उसने केवल एक कल्पना की थी जो एक प्रकार का तथ्य मात्र है (वक्तुर् ज्ञानस्य मयत्वेन अप्रसंगात्)।^२ यह बात उस अवस्था में भी लागू होती है जहाँ कोई व्यक्ति एक भ्रमक 'हेतु' के आधार पर अनुमान का निर्माण करता है, यथा भ्रम से नाप अथवा वाष्प को धूम्र समझकर उससे अग्नि का अनुमान लगाना।

'प्रमाण' की ज्ञान के विषयो के साथ अनुरूपता (यथार्थं) के रूप में की गई इस परिभाषा का मूल्य इस तथ्य में पाया जाता है कि उसमें पूर्व सत्य अनुभाव की 'स्मृति' का भी सत्य ज्ञान के रूप में समावेश हो जाता है, जबकि भारतीय दर्शन के अन्य अधिकांश तन्त्रों की प्रवृत्ति अपनी परिभाषा का निर्माण इस ढंग से करने की होती है कि स्मृति

^१ वही।

^२ वही, पृ० २५०।

को प्रयोजनपूर्वक 'प्रमाण' गिने जाने के अधिकार से वंचित रक्खा जा सके।^१ शालिकनाथ द्वारा अपनी 'प्रमाण-पचिका' में स्मृति को 'प्रमाण' की परिभाषा से वहिष्कृत करने के लिये दी गई युक्ति इस तथ्य पर आधारित है कि स्मृति एक ऐसा ज्ञान है जो केवल पूर्व ज्ञान के सस्कारों से उत्पन्न होता है (पूर्वविज्ञान-सस्कार-मात्रज ज्ञानम्)। इसी कारण वह केवल पूर्व ज्ञान पर ही निर्भर करता है एवं अनिवार्यतः पूर्व अनुभव का उल्लेख नहीं कर सकता।^२ वे पहचान (प्रत्यभिज्ञा) का स्मृति से अपवर्जन करते हैं क्योंकि प्रत्यभिज्ञा की मूल आत्त-नामग्री में प्रत्यक्ष इन्द्रिय-सम्पर्क का समावेश होता है, तथा वे एक ही वस्तु के 'धारावाहिक ज्ञान' का भी अपवर्जन करते हैं, क्योंकि यद्यपि उसमें स्मृति का समावेश होता है तथापि उसमें प्रत्यक्ष इन्द्रिय-सम्पर्क का भी समावेश होता है, किन्तु 'प्रमाण' की परिभाषा से स्मृति का अपवर्जन केवल इन्द्रिय-सम्पर्क से असम्बद्ध शुद्ध स्मृति तक ही सीमित है। अग्निस्राय यह है कि जो ज्ञान केवल पूर्व ज्ञान पर निर्भर करता है अथवा उसी से उत्पन्न होता है वह हमारे ज्ञान में प्रत्यक्ष रूप से योगदान नहीं देता, अतएव वह 'प्रमाण' नहीं है।

जिस कारण से जयतीर्थ स्मृति के समावेश का आग्रह करने हैं वह यह है कि स्मृति भी ज्ञान के विषय के अनुरूप हो सकती है अतएव उसे वैध रूप से 'प्रमाण' कहा जा सकता है। यह हो सकता है कि जब मैं एक विषय का स्मरण करता हूँ वह कदाचिन् तबतक विद्यमान न हो अथवा उसका अस्तित्व समाप्त हो गया हो, किन्तु इससे 'प्रमाण' के रूप में स्मृति की सत्यता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता, क्योंकि यद्यपि स्मृति का विषय स्मृति के उत्पत्ति-काल में अस्तित्व में नहीं है तथापि स्मृति के द्वारा निर्देशित अनुभव के समय उसका अस्तित्व अवश्य था। यदि यह युक्ति दी जाय कि चूँकि स्मृति-काल में विषय उसी अवस्था में नहीं होता जिस अवस्था में वह अनुभव-

^१ यहाँ जयतीर्थ 'अनधिगतार्थ-गन्तु प्रमाणम्' तथा 'अनुभूति प्रमाणम्' के रूप में भीमासा द्वारा दी गई परिभाषाओं का उल्लेख करते हैं। प्रथम तो कुमारिल की परिभाषा का उल्लेख करती है और द्वितीय प्रमाणकर की। कुमारिल 'प्रमाण' की यह परिभाषा देते हैं (जैसा कि 'श्लोक-वार्त्तिक' के 'चोदना-सूत्र' ८० में पाया जाता है) कि प्रमाण वह दृढ ज्ञान (दृढ विज्ञानम्) है जो उत्पन्न हो (उत्पन्नम्) तथा अन्य ज्ञान से असम्बद्ध हो (नापि ज्ञानान्तरेण सवादम् ऋच्छति)। द्वितीय परिभाषा प्रमाणकर की है जो शालिकनाथ की 'प्रकरण पचिका' में उद्धृत की गई है, पृ० ४२ 'प्रमाणम् अनुभूति'।

^२ स्मृतिर्हि तदित्युपजायमाना प्राची प्रतीतिमनुरूप्यमाना न स्वातन्त्र्येण अर्थ परिच्छिनत्ति इति न प्रमाणम्।

काल में था, उमरिसे स्मृति मत्त होती है, तो उस उमर में अनुमान प्रत्यक्ष शब्द पर आधारित भूत प्रत्यक्ष भविष्य विषय नये ज्ञान मत्त हो जाता क्योंकि अनुमान भूत एवं भविष्य की घटनाओं अनुमान का न तन्निष्पन्न होता है। यदि यह युक्ति दी जाय कि पूर्व ज्ञान का विषय अपनी प्रत्यक्ष परिचयित मत्त होता है अतएव अपनी सम्पूर्णता में स्मृति के विषय के रूप में निर्दिष्ट नहीं किया जा सकता तो उस युक्ति में सर्व 'प्रमाणों' की मत्तता नष्ट हो जाती है, क्योंकि किसी भी वस्तु को उचित सम्पूर्णता में सर्व प्रमाणों का विषय नहीं बताया जा सकता। यह भी आपत्ति नहीं उठती जा सकती कि यदि वस्तु अपनी प्रत्यक्ष परिचयित नहीं करती है तो स्मृति को उसका ऐसी वस्तु के रूप में परिग्रहण करना नाश्वर्य दिग्गने अपनी प्रत्यक्ष परिचयित नहीं की है। यह भी मान्य होती है, क्योंकि स्मृति किसी विषय या इन रूप में परिग्रहण नहीं करती है मानो उनमें अपनी प्रत्यक्ष परिचयित न होती है, बल्कि उन रूप में कि 'उस काल में वह वैसी थी' (नदामन् तदुता इति)। स्मृति इन प्रश्न के सम्बन्ध में सर्वथा उदासीन होती है कि एत विषय ने अपनी प्रत्यक्ष परिचयित की है प्रत्यक्ष नहीं। चूंकि स्मृति यथार्थ वस्तुगत तथ्यों के अनुरूप होती है अतः उसे मत्त मानना पड़ता है तथा वर्तमान परिभाषा की यह विनिष्टता है कि उनमें स्मृति या एत मत्त 'प्रमाण' के रूप में समावेश होता है, जैसा अन्य दर्शन-तन्त्रों में नहीं किया गया है। 'प्रमाण' के रूप में स्मृति की मत्तता उस तथ्य में सिद्ध हो जाती है कि लोग अपने समस्त व्यवहारों में उसका मत्त ज्ञान के रूप में प्रयोग करने हैं तथा मनुष्यों द्वारा केवल सत्य ज्ञान का उल्लेख किया जाता है (लोक-व्यवहार)। प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सत्यता को सिद्ध करने का मार्बन्धीम लोक-व्यवहार की चरम माध्य के अतिरिक्त अन्य कोई साधन नहीं है।^१

इसके अतिरिक्त, मनु के पुनीत लेखनों की प्रामाणिकता भी वेदों के मस्मृत अभिप्राय पर आधारित है और इसलिये वे 'स्मृति' कहलाते हैं।^२ पुन, यह युक्ति भी सही नहीं है कि स्मृति में कोई सत्यता नहीं है क्योंकि उससे हमें किसी फल की प्राप्ति नहीं होती (निष्कला), क्योंकि सत्यता अनुरूपता की विशुद्धि पर निर्भर करती है, फलदायकता पर नहीं। सत्यता का अभाव (अप्रामाण्य) इन्द्रियों के दोष प्रत्यक्ष तज्जन्य व्याघात (बाधक प्रत्यक्ष) से स्पष्ट हो जाता है। यह भी ध्यान रखने की बात है कि स्मृति सर्वथा निष्फल नहीं होती, जैसे, सुखमय बातों की स्मृति सुखद होती है तथा सकारों को भी सबल बनाती है (सकार-पटन)। पुन, यह युक्ति दी जाती

^१ न ह्यस्ति प्रत्यक्षादि-प्रामाण्य-साधकमन्यद् लोक-व्यवहारात् ।

—'न्याय-सुधा', २ १ २ 'अधिकरण', पृ० २५१ ।

^२ ते हि श्रुत्यादिनानुभूतार्थं स्मृत्वा तत्-प्रतिपादकम् ग्रन्थमारचयति ।

—वही, पृ० २५२ ।

है कि 'प्रमाण' वही कहा जा सकता है जिसमें किसी नवीन वस्तु के ज्ञान का समावेश हो, अतएव स्मृति में नवीन ज्ञान का समावेश न होने के कारण उसे 'प्रमाण' नहीं गिना जा सकता। यदि यह अपेक्षित है कि एक ज्ञान का विषय 'प्रमाण' हो तो नित्य सत्ताएँ, जिनके सम्बन्ध में कोई नवीन ज्ञान नहीं हो सकता, 'प्रमाण' की विषय नहीं हो सकती। यदि नवीन ज्ञान सम्बन्धी आवश्यकता ज्ञान के विषयों के प्रति नहीं किन्तु केवल ज्ञान की विधि अथवा प्रक्रिया के प्रति उल्लेख करती है ऐसा माना जाय, तो किसी विषय के धारावाहिक प्रत्यक्षीकरण में समाविष्ट ज्ञान (धारावाहिक ज्ञान) 'प्रमाण' नहीं माना जा सकता। हाँ, बौद्ध दार्शनिक यह उत्तर दे सकते हैं कि प्रत्येक नवीन क्षण में एक नवीन विषय उत्पन्न होता है जिसका प्रत्यक्षीकरण किया जाता है। साध्य यह मान सकते हैं कि प्रत्येक नवीन क्षण में सर्व विषय एक नवीन परिवर्तन अथवा 'परिणाम' के भागी होते हैं, किन्तु एक मीमांसक क्या उत्तर देगा ? उसके अनुसार विषय (यथा, घट) समस्त क्रमिक क्षणों में एक समान बना रहता है। यदि यह युक्ति दी जाय कि क्रमिक क्षणों में स्थायी किसी विषय के ज्ञान में प्रति क्षण एक नवीन काल-तत्त्व का समावेश होता है तथा इस तथ्य के बावजूद कि ज्ञान का विषय क्रमिक क्षणों में स्थायी बना हुआ है उक्त काल-तत्त्व की नवीनता में ही ज्ञान की नवीनता निहित हो सकती है, तो यही युक्ति स्मृति के पक्ष में भी दी जा सकती है, क्योंकि वह वर्तमान काल में विषयों को अभिव्यक्त करती है तथा अतीत काल में घटित अनुभव के प्रति संकेत करती है (स्मृतिरपि वर्तमान-तत्-कालतया अनुभूतम अर्थमतीतकालतावगाहते)। जयतीर्थ मानते हैं कि 'प्रामाण्य' तथा इस आवश्यकता में कि विषय साहचर्य के द्वारा अथवा साहचर्य एव किसी व्याघाती उदाहरण के अभाव के द्वारा पूर्व काल में अनुपाजित हो (अनधिगतार्थ), कोई अनिवार्य सम्बन्ध बताना सम्भव नहीं है, क्योंकि प्रथम आधार पर तो 'प्रामाण्य' से सम्बन्ध रखने वाली अन्य कई वस्तुओं को 'अनधिगत' मानना पड़ेगा, जो वे नहीं हैं और द्वितीय आधार पर कम से कम 'धारावाहिक ज्ञान' की स्थिति में लागू नहीं होता। क्योंकि धारावाहिक ज्ञान में क्रमिक क्षणों में नवीन ज्ञान न होने के बावजूद भी उनको 'प्रमाण' माना जाता है।

यदि यह आपत्ति की जाय कि एक 'प्रमाण' का यह व्यापार कैसे हो सकता है कि वह पूर्व ज्ञात विषय को हमें ज्ञात करवाये (अधिगतम् एवार्थम् अधिगमयता प्रमाणेन पिष्ट पिष्ट स्यात्), तो इस आपत्ति का अर्थ क्या है ? इसका यह अर्थ नहीं हो सकता कि एक ज्ञात विषय के सम्बन्ध में आगे कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि न तो ज्ञान, ज्ञान से विरोध में होता है और न ज्ञान का अभाव ज्ञान को उत्पन्न करने वाली अवस्थाओं का भाग होता है। एक ज्ञात विषय के द्वितीय ज्ञान की उत्पत्ति के विरोध में निष्फलता के आधार पर उठाई गई आपत्ति का पहले ही से उत्तर दिया जा चुका है। न यह कहा जा सकता है कि एक 'प्रमाण' किसी अन्य वस्तु पर अथवा अन्य

ज्ञान पर आधारित नहीं होना चाहिये, क्योंकि यह आक्षेप अनुमान पर भी लागू होगा जिसे सब विद्वान 'प्रमाण' के रूप में स्वीकार करते हैं। अतः 'प्रमाण' की परिभाषा इस प्रकार दी जानी चाहिये कि उसमें स्मृति का समावेश किया जा सके। चरित्रशेपाचार्य 'प्रमाण' में स्मृति के समावेश के समर्थन में एक ग्रन्थ श्रुति-पाठ को उद्धृत करते हैं।^१ जयतीर्थ उन सकारात्मक तर्कों का, जो उनके अनुसार 'प्रमाण' में स्मृति के समावेश का समर्थन करते हैं, संक्षिप्त कथन करते हुए कहते हैं कि स्मृति सत्य (यथार्थ) होती है। जब एक विषय एक समय विशेष एवं स्थान विशेष में एक निश्चित स्वरूप लिये हुए चेतना में भासित होता है तथा वास्तव में उस काल और स्थान में उसी स्वरूप का होता है, तब यह ज्ञान सत्य अथवा यथार्थ होता है। स्मृति हमें ठीक इसी प्रकार का ज्ञान देती है, 'उस समय वह ऐसा था।' यह तथ्य नहीं है कि उस समय वह ऐसा नहीं था। स्मृति अपरोक्ष रूप से 'मनस्' द्वारा उत्पन्न की जाती है और 'संस्कारों' के माध्यम से उसका विषय से सम्पर्क होता है। संस्कारों के द्वारा मनस् विषय विज्ञेय के सम्पर्क में आता है (संस्कारस् तु मनसस् तद्-अर्थ-सन्निकर्ष-रूप एव)। यह आक्षेप किया जा सकता है कि स्मृति द्वारा निर्देशित विषय कई परिवर्तनों को सहन करने तथा मध्यान्तर में अपने पूर्ववस्थागत अस्तित्व को समाप्त कर देने के कारण, वर्तमान स्मृति अपने विषय का परिग्रहण नहीं कर सकती, इसका उत्तर यह है कि उक्त आक्षेप में कुछ बल अवश्य होता है यदि मनस् से किसी अन्य साधन की सहायता के बिना विषय के परिग्रहण की आशा की जाती, किन्तु ऐसी बात नहीं है। जिस प्रकार ज्ञानेन्द्रिया केवल वर्तमान काल में क्रियाशील होने पर भी प्रत्यभिज्ञा की प्रक्रिया को संस्कारों की सहायता से कर सकती है, उसी प्रकार यह स्वीकार किया जा सकता है कि मनस् भी संस्कारों की सहायता से उस विषय का निर्देश कर सकता है जिसने अपनी पूर्व अवस्था में परिवर्तन कर लिया है।^२

'प्रमाण' के प्रत्यय को भारतीय दर्शन में एक अति महत्वपूर्ण विषय माना जाता है। 'प्रमाण' शब्द मुख्यतया दो भिन्न अर्थों में प्रयुक्त किया जाता है, (१) असत्य अथवा भ्रामक ज्ञान से भिन्न एक सत्य मानसिक क्रिया के अर्थ में और (२) उन

^१ स्मृति प्रत्यक्षमैतिह्यमनुमान चतुष्टयम्

प्रमाणमिति विज्ञेय धर्माद्यर्थे मुमुक्षुभिः । —प्रमाण-चन्द्रिका, पृ० ४ ।

^२ संस्कार-सहकृतम् मन अननुभूतामपि निवृत्त-पूर्ववस्था विषयीकुर्वत स्मरणम् जनयेत् इति को दोषः, वर्तमान विषयाणि अपि इन्द्रियाणि सहकारि सामर्थ्यात् कालान्तर-सम्बन्धितामपि गौचरयन्ति, यथा संस्कार-सहकृतानि सोयमित्यतीत-वर्तमानत्व विशिष्टविषयप्रत्यभिज्ञा-साधनानि प्राकृतेन्द्रियाणि मनोवृत्ति-ज्ञान जनयन्ति ।

साधनो अथवा परिस्थितियों की सस्थिति के अर्थ में जो ज्ञान की उत्पत्ति करते हैं। पश्चादुक्त अर्थ में 'प्रमाण' का विवरण प्रथम भाग के पृ० ३३०-२ में दिया जा चुका है। ज्ञान के साधनों के रूप में 'प्रमाण' की व्याख्या के सम्बन्ध में परस्पर विरोधी मत इस कारण से पाये जाते हैं कि विविध दर्शन तत्र ज्ञान के स्वरूप एवं उद्गम के सम्बन्ध में विभिन्न दृष्टिकोण अपनाते हैं। इस प्रकार न्याय-दर्शन कारणों की ऐसी सस्थिति के रूप में 'प्रमाण' की परिभाषा करता है जो ज्ञान ('उपलब्धि' अथवा 'प्रमा') को उत्पन्न करती है। स्मृति के कारणों को 'प्रमाण' से केवल इस शाब्दिक आधार पर अपवर्जित किया जाता है कि लोग 'स्मृति' शब्द का प्रयोग सस्कार-जन्य ज्ञान (सस्कार-मात्र-जन्मन) का निर्देश करने के लिये करते हैं तथा उसका 'प्रमा' अथवा सत्य ज्ञान से विभेद करते हैं, जो अपने विषयों के अनुरूप होता है।^१

किन्तु जैन दार्शनिक विषय की अभिव्यक्ति के निर्देश (अर्थोपदर्शकत्व) को 'प्रमा' मानते हैं, तथा इस बात में उनका बौद्ध-मत से अन्तर है जो विषय की वास्तविक प्राप्ति के रूप में 'प्रमा' की परिभाषा करते हैं (अर्थ-प्रापकत्व)।^२ यद्यपि ज्ञान के घटनाकाल में किए गए प्रयास के द्वारा तथा तदनुसार विषय की प्राप्ति की जा सकती है, तथापि ज्ञान का व्यापार केवल उसके द्वारा अभिव्यक्त विषय के निर्देश में ही निहित होता है।^३

^१ प्रमा-साधन हि प्रमाण न च स्मृति प्रमा लोकाधीनावधारणो हि शब्दार्थ-सम्बन्ध, लोकश्च सस्कार मात्र-जन्मन स्मृतेश्चान्यामुपलब्धिमथान्वयामिचारिणी प्रमामाचण्डे तस्मात् तद्वैधु प्रमाणमिति न स्मृति-हेतु-प्रसंगः ।

—तात्पर्य-टीका, पृ० १४ ।

^२ प्रवृत्ति-मूला तूपादेयार्थ-प्राप्ति न प्रमाणाधीना तस्या पुरुषेच्छाधीन प्रवृत्ति-प्रभवत्वात् ।

—प्रमेय-कमल-मार्तण्ड, पृ० ७ ।

^३ यद्यप्य अनेकस्यात्ज्ञान-क्षणात् प्रवृत्तौ अर्थ-प्राप्तिस्तथापि पर्यालोच्यमानस्थ-प्रदर्शकत्वमेव ज्ञानस्य प्रापकत्व नान्यत् ।

—वही ।

यहाँ बौद्धों के विरोध में की गई टीका न्यायपूर्ण नहीं है, क्योंकि 'प्रवर्तकत्व' का अर्थ उनके लिये 'प्रदर्शकत्व' भी है, यद्यपि उनके विचार में 'प्रमाण-व्यापार' के द्वारा सूचित क्रिया-श्रेणी की परिसमाप्ति तभी होती है जबकि विषय (अर्थ) वस्तुतः प्राप्त हो जाता है। प्रत्यय अथवा 'विज्ञान' तो केवल विषय को प्रकट करता है, तथा जब विषय की अभिव्यक्ति हो जाती है तब प्रयत्न प्रारम्भ किया जाता है और विषय की प्राप्ति की जाती है। विषय की वास्तविक प्राप्ति केवल इसी अर्थ में महत्वपूर्ण है कि वही अन्त में निश्चित करता है कि 'विज्ञान' सही है अथवा नहीं, क्योंकि जब 'विज्ञान' के ठीक अनुरूप विषय की उपलब्धि हो जाती है तब 'विज्ञान' सही कहा जा सकता है।

—'न्याय-विन्दु-टीका,' पृ० ३, ४ ।

अतः जैन दार्शनिकों के अनुसार 'प्रमा' 'स्वार्थ-परिच्छिन्ति' अथवा विषय के मान-चित्रण के समतुल्य है, और उसका तात्कालिक साधन अथवा 'प्रमाण' वह ज्ञान की आत्मगत आन्तरिक चमक है जो उक्त वस्तुगत 'अर्थ-परिच्छिन्ति' अथवा विषयो के निर्धारण को उत्पन्न करती है।^१ हाँ, 'स्वार्थ-परिच्छिन्ति' 'ज्ञान' का व्यापार मात्र प्रतीत होती है अतएव एक अर्थ में उससे एकरूप है, तथा इस प्रकार 'प्रमाण' ज्ञान से एकरूप है। किन्तु चूँकि यहाँ वस्तुगत निर्देशन को 'प्रमा' का सार-तत्त्व माना गया है, अतः 'ज्ञान' अथवा ज्ञान की आन्तरिक अभिव्यक्ति उसका साधन अथवा 'प्रमाण' माना गया है, और न्याय-दर्शन द्वारा मान्य ज्ञान की उत्पत्ति के बाह्य भौतिक साधनों अथवा उप-साधनों को बहिष्कृत कर दिया गया है। ज्ञान की आत्माभिव्यक्ति ही तत्काल वस्तुगत निर्देशन एवं वस्तुगत निर्धारण को उत्पन्न करती है, तथा अन्य उपसाधनों की सन्धि ('साकल्य' अथवा 'सामग्री') केवल ज्ञान के माध्यम से ही उसको उत्पन्न कर सकती है।^२ अतः केवल ज्ञान ही सबसे प्रत्यक्ष एवं तात्कालिक पूर्व-साधन माना जा सकता है (साधकतम)। ऐसे ही कारणों से जैन-दार्शनिक साध्य-मत को अस्वीकृत करते हैं जिसके अनुसार 'प्रमाण' इन्द्रियो का व्यापार है (ऐन्द्रिय वृत्ति) तथा प्रभाकर मत को भी अस्वीकृत करते हैं जिसके अनुसार 'प्रमाण' ज्ञान के व्यापार में ज्ञाता द्वारा अचेतन-स्तर पर की गई प्रक्रिया है।^३

इस सम्बन्ध में इस बात पर ध्यान देना रुचिकर है कि धर्मोत्तर द्वारा स्पष्ट किया गया बौद्ध-मत, जैन-मत के निकटतम आ गया है क्योंकि उसमें 'प्रमाण' एवं 'प्रमाण-फल' का 'ज्ञान' में एकीकरण कर दिया गया है। इस प्रकार धर्मोत्तर के अनुसार 'प्रमाण' का अर्थ है विषय के प्रभाव से उत्पन्न प्रत्यक्ष और विषय का सादृश्य, तथा प्रत्यक्ष अथवा 'ज्ञान' को 'प्रमाण-फल' कहा गया है, यद्यपि ज्ञान तथा उसे उत्पन्न करने वाले विषय का सादृश्य स्वयं उस ज्ञान के व्यतिरिक्त नहीं है।^४ यह सादृश्यता

^१ अन्य-निरपेक्षतया स्वार्थ-परिच्छिन्तिसावकमत्वाद् ज्ञानमेव प्रमाणम् ।

—प्रमेय-कमल-मार्तण्ड, पृ० ५ ।

^२ न्याय-दर्शन के 'प्रमाण' सम्बन्धी 'सामग्री'—सिद्धान्त के खण्डनार्थं जैन-युक्तियों के लिये देखिये ।

—प्रमेय-कमल-मार्तण्ड, पृ० २-४ ।

^३ एतेनेन्द्रिय-वृत्ति प्रमाणमित्यभिदधान साध्य प्रत्याख्यात एतेन प्रभाकरोऽप्यर्थं तथात्व-प्रकाशको ज्ञातृ-व्यापारोऽज्ञानरूपोऽपि प्रमाणमिति प्रतिपादयन् प्रतिव्यूढः पतिपत्तव्यः ।

—वही, पृ० ६ ।

^४ यदि तर्हि ज्ञानम् प्रमिति रूपत्वात् प्रमाण-फलम् किं तर्हि प्रमाणमित्याह, अर्थेन सह यत् साध्य अस्य ज्ञानस्य तत् प्रमाणमिह ननु ज्ञानादव्यतिरिक्त सादृश्यम् तथा च सति तदेव ज्ञान प्रमाणम् तदेव प्रमाणफलम् ।

—'न्याय-विन्दु-टीका,' पृ० १८ ।

‘प्रमाण’ कही जाती है क्योंकि इसी सादृश्यता के कारण अनुभव के विषय-विशेष का निर्देश सम्भव होता है, नीलत्व का ज्ञान प्रत्यय की लित्व से सादृश्यता के कारण ही सम्भव होता है ।

‘यथार्थ-प्रमाणम्’ के रूप में मध्व द्वारा दी गई ‘प्रमाण’ की परिभाषा का अर्थ है—वह जिसके द्वारा एक विषय अपने यथार्थ स्वरूप में ज्ञात किया जाता है । उसको उत्पन्न करने वाला साधन बाह्य इन्द्रिय-सम्पर्क इत्यादि हो सकता है जिसे यहाँ ‘अनुप्रमाण’ कहा गया है और जो न्याय-दर्शन की ‘सामग्री’ के अनुरूप है, तथा ‘साक्षी’ की अतःप्राज्ञ के अन्तःप्राज्ञ की ‘सामग्री’ के अनुरूप है, तथा ‘साक्षी’ की अतःप्राज्ञ के अन्तःप्राज्ञ व्यापार का प्रयोग (केवल प्रमाण), जो आत्मन् से एकरूप है । इस प्रकार वह प्रमाकर व जैनो के आत्मनिष्ठ दृष्टिकोण एवं न्याय के वस्तुनिष्ठ दृष्टिकोण का सामंजस्य है ।

स्वतः-प्रामाण्य

‘मध्व-दर्शन में ‘स्वतः प्रामाण्य’ सिद्धान्त का अर्थ है ‘साक्षी’ द्वारा उस ज्ञान को सत्य समझना जिसे वह दोषो अथवा अन्य बाधाओं से अप्रतिरुद्ध होकर ग्रहण करे ।’ ‘साक्षी’ एक बुद्धिमान एवं चेतन प्रत्यक्षकर्त्ता है जो दिक् एवं दूरत्व का अन्तःप्राज्ञात्मक प्रत्यक्ष कर सकता है, और जब दूरत्व इतना होता है कि उससे यह सशय उत्पन्न हो जाय कि उसके दोष ने कदाचित् प्रत्यक्षीकरण के स्वरूप को प्रभावित कर दिया हो, तो बुद्धिमान अन्तःप्राज्ञ कर्त्ता त्रुटि के भय से अपना निर्णय स्थगित कर लेता है, और तब ‘सशय’ नामक स्थिति उत्पन्न हो जाती है ।^१ अपने ‘तर्क-ताण्डव’ में व्यासयति ‘तत्त्व-निर्णय’ के टीकाकार की भाषा में इस आशय को यह कहकर अभिव्यक्त करते हैं कि ‘साक्षी’ ही ज्ञान एवं उसकी प्रामाणिकता दोनों को ग्रहण करने की क्षमता रखता है, तथा प्रतिरुद्ध होने पर भी वह अपनी क्षमता बनाये रखता है किन्तु उसका प्रयोग नहीं करता ।^२ जब प्रामाणिकता के प्रति भ्रम होता है (प्रामाण्य-भ्रम), तब ‘साक्षी’

^१ दोषाद्यप्रतिरुद्धेन ज्ञान-ग्राहक-साक्षिणा

स्वतस्त्वं ज्ञानमानत्वनिर्णीति-नियमो हि न । —‘श्रुक्ति-मल्लिका’ १, ३११ ।

^२ यतो दूरत्व-दोषेण स्व-गृहीतेन कुण्ठन ,

न निश्चिनोति प्रामाण्यं तत्र ज्ञान-ग्रहेऽपि स्व-देशस्थ-विप्रकर्शो हि दूरत्व
स च साक्षिणावर्गं हितुं शक्यते यस्मादाकाशव्याकृतो ह्यासौ ।

—वही, १ ३१३, ३१४ ।

^३ साक्ष्येण ज्ञानं तत्प्रामाण्यं च विषयीकृतुं क्षमं ,

किन्तु प्रतिबद्धो ज्ञानमात्रं गृहीत्वा तत्प्रामाण्य-ग्रहणाय न क्रमते ।

—‘तर्क-ताण्डव,’ पृ० ७ ।

निष्क्रिय बना रहता है और मनस् अपने आसक्ति आदि भावावेगो से प्रभावित होने के कारण कु-प्रत्यक्ष कर बैठता है, तथा फलतः भ्रामक प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है। अपने ज्ञान की प्रामाणिकता को ग्रहण करने की 'साक्षी' द्वारा प्रक्रिया तभी सम्भव होती है जबकि कोई ऐसा प्रतिरोध न हो जिसके कारण 'मनस्' के भ्रामक प्रत्यक्षो के द्वारा उसकी प्रक्रिया में हस्तक्षेप हो। अतः यद्यपि भ्रम एवं सशय उत्पन्न हो सकते हैं, तथापि यह असम्भव है कि ज्ञान का अनुभव करते समय साक्षी उसी काल में अपने दोष-रहित समस्त प्रकृत व्यापारों में उसकी प्रामाणिकता का भी प्रत्यक्ष न करे, अन्यथा किसी अवस्था में कोई निश्चितता सम्भव नहीं होगी। इसलिये जहाँ कहीं भी विक्षोभ-जनक प्रभाव हो वह 'साक्षी' की 'सहज शक्ति' को प्रभावित करता है, और उस अवस्था में मनस् द्वारा सशय एवं मिथ्या प्रत्यक्षीकरण उत्पन्न किये जाते हैं। किन्तु जहाँ कहीं भी कोई विक्षेप-जनक प्रभाव सक्रिय नहीं होते हैं, वहाँ 'साक्षी' ज्ञान एवं उसकी प्रामाणिकता को भी ग्रहण कर लेता है।^१

मीमांसा और वेदान्त में ज्ञान के स्वतः-प्रामाण्य की समस्या का सक्षिप्त विवेचन पहले ही से इस ग्रन्थ के प्रथम भाग में किया जा चुका है।^२ जिस विधि से हम में, किसी ज्ञान की प्रामाणिकता का प्रत्यक्ष उदय होता है अथवा हमारे द्वारा ज्ञान किया जाता है (स्वतः-प्रामाण्य-ज्ञप्ति) और हम अपनी चेतना की प्रामाणिकता के प्रति जागरूक होते हैं तथा जिस विधि से उक्त प्रामाणिकता वस्तुगत आधार के स्वरूप के कारण स्वतः उत्पन्न होती है (स्वतः प्रामाण्योत्पत्ति), उनमें विभेदीकरण किया गया है। पूर्वोक्त का सम्बन्ध इस आत्मगत एवं स्वतः स्फूर्त अन्तः-प्राज्ञ विश्वास से है कि हमारे प्रत्यक्ष अथवा अनुमान सत्य है, पश्चादुक्त का सम्बन्ध उस सिद्धान्त से है जो वस्तुनिष्ठ ढंग से इस मत का समर्थन करता है कि जिन अवस्थाओं ने ज्ञान को उत्पन्न किया है वे उसकी उत्पत्ति के द्वारा ही उसकी सत्यता को प्रमाणित करती हैं। 'स्वतः-प्रामाण्य' में 'प्रामाण्य' शब्द का प्रयोग 'प्रमात्व' अथवा सत्य के नैश्चित्य के अर्थ में किया गया है।

ज्ञान-मीमांसा सम्बन्धी स्थिति में भेद के अनुसार हमारे ज्ञान की प्रामाणिकता के आत्मगत सप्रत्यक्ष का स्वरूप भी भिन्न होता है। इस प्रकार प्रभाकर के अनुयायी

इस पर टीका करते हुए राघवेन्द्रयति लिखते हैं 'प्रमाणस्य सहज-शक्ति-विषयत्व प्रतिबन्धस्थले योग्यता अस्ति।

^१ मनसा क्वचिदप्रमायामपि प्रामाण्य ग्रहेण सर्वत्र तेनैव प्रामाण्य-ग्रहणे अस्वरस-प्रसंगेन प्रमारूपेषु गृहीत-तत्-तत्-प्रामाण्ये अस्वरस्य नियमेन यथार्थस्य प्रामाण्य-ग्राहकस्य साक्षिणो अवश्यमपेक्षितत्वात्।
—'भाव-विलासिनी' पृ० ५०।

('युक्ति मल्लिका' पर सुरोत्तमतीर्थ द्वारा रचित)।

^२ भारतीय दर्शन का इतिहास, भाग १, पृ० २६८ टि० ३७२-५, ४८४।

ज्ञान को स्वयं-प्रकाशक मानते हैं, जिसका अर्थ यह है कि ज्ञान के प्रकाशन के किसी भी क्षण में ज्ञान के विषय एवं ज्ञाता के प्रकाशन का समावेश होता है। इस मत के अनुसार किसी भी प्रकार की ज्ञातता (ज्ञान-ग्राहक), यथा 'मैं घट के प्रति चेतन हूँ,' स्वयं में इस नैश्चित्य का भी समावेश करती है कि उक्त ज्ञातता अन्य किसी वस्तु की अपेक्षा के बिना सत्य है (ज्ञान-ग्राहकातिरिक्तानपेक्षत्वम्)। पर कुमारिल के अनुयायी 'ज्ञान' को अनुभवातीत एवं अतीन्द्रिय मानते हैं जो केवल सज्ञान की मानसिक अवस्था (ज्ञातता) यथा, 'मैं घट के प्रति चेतन हूँ,' में अनुमित किया जा सकता है तथा इस मत के अनुसार चूँकि मानसिक अवस्था ही एकमात्र ज्ञात वस्तु है, अतः ज्ञान उससे अनुमित किया जाता है और उससे सलग्न प्रामाणिकता उक्त अनुमान के फलस्वरूप ही ज्ञात की जा सकती है। चूँकि एक विशेष प्रकार की 'ज्ञातता' होती है, अतः सत्य ज्ञान होना चाहिये। जब अनुमान होता है तब ज्ञान से सम्बन्ध प्रामाणिकता केवल आभासी ही हो सकती है, इसलिये वह विशेष प्रकार की 'ज्ञातता' के आधार पर किये गये अनुभव पर आश्रित रहती है (यावत्-स्वाश्रयानुमिति-ग्राह्यत्वम्)। इस मत के अनुसार जब हम एक विषय के मासित होने पर उसे ज्ञात करते हैं तब उससे उत्पन्न परिस्थिति का विश्लेषण यह है कि वह ज्ञान का एक स्थायी इकाई के रूप में विभेदीकरण करता है जो उचित इन्द्रिय-सम्पर्क आदि के साहचर्य के विशेष-विशेष प्रकार की ज्ञातता को उत्पन्न करता है जिनमें विशिष्ट एवं विशेष 'विषयता' (अथवा 'कर्मता') समाविष्ट रहती है, यथा 'मैं एक घट को ज्ञात करता हूँ।' इस मत में विषयता ज्ञान की उपज होने के कारण ज्ञान से एकरूप नहीं हो सकती। यह ध्यान में रखना चाहिये कि 'विषयता' एक रहने पर भी (यथा, 'भूमि पर एक घट' तथा 'घट पर भूमि' एकरूप नहीं है, यद्यपि घट एवं भूमि से सम्बन्धित विषयता एक समान ही है) सम्बन्ध-भेद के कारण उक्त विषयता के स्वरूप में महत्वपूर्ण अन्तर हो सकते हैं। ऐसी अवस्थाओं में यह मत प्रस्तुत किया जाता है कि विषयता ज्ञान से भिन्न होती है, ज्ञान 'नित्य' सत्ता है, विषयता एक समान रहने पर भी सम्बन्धों का भेद (प्रकारता) ज्ञातता के स्वरूप में भेद उत्पन्न कर सकता है, अतः प्रत्येक 'ज्ञातता' का अर्थ होता है अपने विशिष्ट सम्बन्धों सहित प्रत्येक विशिष्ट 'ज्ञातता' केवल यह 'ज्ञातता' ही साक्षात् एवं तत्काल प्रत्यक्ष की जाती है। इसलिये ज्ञान एक अनुभवातीत सत्ता है जो इन्द्रिय गम्य नहीं बन सकता (अतीन्द्रिय), परन्तु केवल ज्ञातता को अनुकूलित करने वाले एक तत्त्व के रूप में अनुमित किया जा सकता है। ज्ञातता की उत्पत्ति उसकी प्रामाणिकता के प्रत्यय तथा उसको अनुकूलित करने वाले 'ज्ञान' की प्रामाणिकता को उत्पन्न करती है।^१

^१ गणेश की 'भाट्ट-चिन्तामणि' पृ० १६-१८। किन्तु जैसाकि मथुरानाथ 'प्रामाण्यवाद' पर 'तत्त्व-चिन्तामणि' की अपनी टीका (पृ० १४४) में सकेत करते हैं, अनुमान 'इयं ज्ञातता घटत्ववति घटत्व-प्रकारक-ज्ञान-जन्या घटत्ववति घटत्व-प्रकारक-ज्ञातता-

परिवर्तित होती हुई ज्ञातता की अग्रस्थाओं ने निम्न 'ज्ञान' के अनुभवानीन अस्तित्व को स्वीकृत करने की आवश्यकता उदाचित् 'ज्ञान' के रूप में एक ऐसी नित्य आत्मनिष्ठ सत्ता की व्यवस्था करने की इच्छा ने उत्पन्न होती है जो स्वयं में अस्मत् स्वरूप अन्न-तोगत्वा ज्ञातता की गत्य अवस्थाओं को निर्धारित कर सके। बीमासा के एक अन्य महत्वपूर्ण व्याख्याकार मुरारि मिश्र के मत में वस्तुनिष्ठ ज्ञान (यथा, 'उत्तर ज्ञान') के पश्चात् स्व-निष्ठ आत्म-चेतना उत्पन्न होती है जो विषय के ज्ञान को आत्मन् में सम्बोधित करती है (अनुव्यवसाय), और यही 'अनुव्यवसाय' ज्ञान के अन्तिम रूप को निर्धारित करता है जिसके फलस्वरूप उसकी प्रामाणिकता या अन्नज्ञान उपलब्ध होना है।^१ प्रभाकर, कुमारिल एव मुरारि मिश्र के उन तीनों प्रकार के 'स्वत-प्रामाण्य' को समाविष्ट करने के लिये गणेश द्वारा अपनी 'नित्य-चिन्तामणि' में एक व्यापक परिभाषा निम्न प्रकार से दी गई है किसी ज्ञान की प्रामाणिकता (उन अवस्था के अतिरिक्त जहाँ ज्ञान का मिथ्यात्व ज्ञात होता है, यथा, रजन का यह ज्ञान मिथ्या है) उनकी ज्ञान-ग्राहक सामग्री के सम्पूर्ण सगठन के द्वारा सूचित की जाती है, तथा केवल उन्हीं के द्वारा सूचित की जाती है।^२ इस परिभाषा के मूल्य का विवेचन करते हुए व्यासतीर्थ उसकी शब्द-रचना में कई दोष बताते हैं तथा यह कहकर उनकी आलोचना करते हैं कि 'स्वत-प्रामाण्य' सिद्धांत की परिभाषा देते समय इस शर्त का आरोपण करना दोषपूर्ण है कि ज्ञान उसी 'सामग्री' के द्वारा सूचित किया जाना चाहिये जो उनकी प्रामाणिकता को उत्पन्न करती है, क्योंकि यह शर्त तो 'परत प्रामाण्य' सिद्धांत में भी पूरी हो जाती है, क्योंकि उसके अनुसार भी किसी ज्ञान की प्रामाणिकता को सूचित करने वाली 'सामग्री' वही होती है जो उस ज्ञान की उत्पत्ति को सम्भव बनाती है।^३ व्यासतीर्थ

त्वात्' के रूप का नहीं होता है, बल्कि 'अहं ज्ञानवान् ज्ञाततावत्त्वान्' के रूप का होता है।

- ^१ ज्ञानस्यातीन्द्रियतया प्रत्यक्षा-सम्भवेन स्व-जन्य-ज्ञातता-लिंगकानुमितिसामग्री स्व-निष्ठ-प्रामाण्य-निश्चयिता इति भाट्टा ज्ञातता च ज्ञाता इति प्रतीतिसिद्धो ज्ञानो-अजन्य-विषय-समवेत प्राकट्यापरनामा अतिरिक्त-पदार्थ विशेषः।

—'तत्त्व-चिन्तामणि' के 'प्रमाण-वाद-रहस्य' पर मथुरानाथ, पृ० १२६ (एशियाटिक सोसायटी का संस्करण)।

- ^२ तदप्रामाण्य-ग्राहक-यावज्ज्ञान-ग्राहक-सामग्री-ग्राह्यत्वम्। —वही, पृ० १२२।

किन्तु 'ज्ञान-ग्राहक-सामग्री' तीन बीमासा-मतों में भिन्न-भिन्न है अर्थात् प्रभाकर-मत में स्वयं प्रकाश ज्ञान, भाग्य-मत में अनुमान, तथा 'अनुव्यवसाय' के रूप में आत्म-चेतना मुरारि मिश्र के मत में।

- ^३ तथा च यावत् प्रामाण्यविषयिका सामग्री तद्-ग्राह्यत्व स्वतस्त्वमित्युक्त स्यात्, तथा च एतादृशस्वतस्त्वस्य परतस्त्वपक्षया सत्त्वात् सिद्धसाधनम्।

—'तत्त्व-ताण्डव', पृ० १२।

द्वारा प्रस्तावित 'स्वत-प्रामाण्य' की परिभाषा गणेश द्वारा अपनी 'तत्त्व-चिन्तामणि' में दी गई दूसरी वैकल्पिक परिभाषा से सहमत है वह ज्ञान को उत्पन्न करने वाली सामग्री को स्वीकार करने की आवश्यकता का परित्याग करती है, उसके अनुसार ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता उसका वह लक्षण है जो किसी ऐसे ज्ञान के द्वारा ग्रहण नहीं किया जाता है जिसका विषय वह सामग्री हो जिसकी प्रामाणिकता ग्रहण की जाती है, अर्थात्, वही ज्ञान जो किसी विषय को ग्रहण करता है उसी क्रिया के द्वारा, किसी अन्य व्यवहित प्रक्रिया में प्रविष्ट हुए बिना, उसकी प्रामाणिकता को भी ग्रहण कर लेता है।^१ हम देखेंगे कि यह मत 'स्वत-प्रामाण्य' सम्बन्धी माट्ट एव मिश्र मतों से भिन्न है, क्योंकि माट्ट मत के अनुसार स्वतः-प्रामाण्य की उस ज्ञान के प्रति अभिपुष्टि की जाती है जो केवल अनुमित किया जा सकता है तथा एक-एक विशिष्ट ज्ञातता (यथा, 'मैं इस घट को ज्ञात करता हूँ') सहित अपरोक्ष रूप में ग्रहण न किया गया हो, और मिश्र मत में स्वतः-प्रामाण्य की अभिपुष्टि केवल ऐसे 'अनुव्यवसाय' के फलस्वरूप ही की जाती है, जो ज्ञातता का आत्मन् के साथ साहचर्य स्थापित करता है (यथा, 'मैं ज्ञात करता हूँ')।^२

व्यासतीर्थ इस मत पर बल देते हैं कि दोषो एव शकाओं की अनुपस्थिति में (दोष-शकादिना अनास्कन्दित) किसी वस्तुगत तथ्य की आत्मगत अनुभूति अपनी प्रामाणिकता स्वयं लिये हुए होती है। वे निर्देश करते हैं कि यह कहना सही नहीं है कि विषय के बृहत्तर पृष्ठ से इन्द्रिय-सम्पर्क तज्जन्य ज्ञान की प्रामाणिकता का कारण माना जाना चाहिये, क्योंकि यह सुविदित है कि ऐसे इन्द्रिय-सम्पर्क के बावजूद भी यदि कु-निरीक्षण को उत्पन्न करने वाले 'दोष' वर्तमान हो तो त्रुटि हो सकती है। अतः यह मानना कहीं अधिक उपयुक्त है कि स्वयं 'ज्ञान-सामग्री' से ही ज्ञान की प्रामाणिकता उत्पन्न होती है। इन्द्रिय-सम्पर्क तभी लाभप्रद होता है जबकि ज्ञान की उत्पत्ति में शकाए तथा अन्य प्रतिरोध हो, किन्तु वह स्वयं ज्ञान की प्रामाणिकता को उत्पन्न नहीं करता।^३ दोषो का अभाव भी ज्ञान की प्रामाणिकता का कारण नहीं है, क्योंकि

^१ तज्-ज्ञान-विषयक-ज्ञानाजन्य-ज्ञान-विषयत्वमेव स्वतस्तम् ।

—वही, पृ० १५ और 'तत्त्व-चिन्तामणि' पृ० १२२ ।

^२ व्यासतीर्थ द्वारा स्वीकृत 'स्वत-प्रामाण्य' की उपर्युक्त परिभाषा 'तत्त्व-चिन्तामणि' में एक ऐसी परिभाषा के रूप में दी गई है जिसमें सीमा-सीमा की तीनों शाखाओं के मतों में सामान्य सहमति है (मत-त्रय-साधारण), जिनमें 'तज्-ज्ञान-विषयक' शब्द की 'ज्ञानानुबन्धविषयताश्रय' के रूप में एक विशिष्ट व्याख्या का समावेश होता है। (देखिये—मथुरानाथ की टीका, पृ० १४४) ।

^३ 'तर्क-नाण्डव' पृ० ८३-८० ।

दोषों का अभाव तो ज्ञान पर निर्भरमान्यत मन्व है जो नि गमेश कृतियाय है किन्तु किसी भी प्रकार में स्वतः-प्राप्ताण्य की उभय-प्राप्ताण्यता अनुभूति या निर्माणाणां उत्पत्ति नहीं है, जो ज्ञान की सामग्री में तत्काल एवं प्राप्ताण्यता उत्पन्न होती है।^१ दोषों की उत्पत्ति में भी संयोग ही मन्व है।^२ किन्तु ना-भावात् ज्ञान दोषों की उत्पत्ति के कारण उत्पन्न होता है, क्योंकि उक्त द्वा में ज्ञान या विषय तत्काल मन्व प्रकट नहीं होता, तथा उभय-प्राप्ताण्य उत्पन्न-मन्व नहीं होता। अतः मन्व के प्राप्ताण्य 'प्राप्ता-अप्राप्ताण्य' के मिश्रण ही मानने हैं, जिसका उक्त मन्वत्वात् तत्काल प्रत्यक्ष है कि अप्राप्ताण्य ज्ञान के मन्वत्वात् उत्पन्न ज्ञान ही सामग्री में निम्न मन्वत्वात् (अप्राप्ता-दोषों) में उत्पन्न होते हैं।^३ इस प्रसंग में तात्पर्यज अप्राप्ता 'युक्ति-मन्वत्वा' में वह निर्देश करते हैं कि दोषाभावात् ज्ञान की सामग्री या विषयता उत्पन्न होने के कारण स्वयं में प्राप्ताण्य ज्ञान (प्राप्ता) का एव स्वतन्त्र कारण नहीं माना जा सकता। सामान्य अवस्थाओं में लिये गये प्रत्यक्ष-कारण के अभाव में उत्पन्न ज्ञान प्राप्त होता है, तथा केवल विशेष परिस्थितियों में ही मन्वत्वात् प्रकट प्रतीत होता है। यदि ज्ञान के प्रत्यक्ष कारण में उत्पत्ति प्राप्ताण्यता के मन्वत्वात् में शका होती, तो 'अनवस्था' दोष उत्पन्न हो जाता, अनवस्था तत्काल ज्ञान की प्राप्ताण्यता एवं निश्चितता की कदापि अनुभूति नहीं कर पाये।^४ सामग्रीय न्याय के सदृश मत में पाये जाने वाले अनवस्था दोष पर भी बल देने हैं, जहाँ ज्ञान की प्राप्ताण्यता अनुवर्ती बाह्य परीक्षा द्वारा निश्चित ही जाती है (परन्तु-स्वानुमान) वे निर्देश करते हैं कि हमारे ज्ञान की प्राप्ताण्यता का निश्चय हमें तत्काल में प्रकट करता है (प्राप्ताण्य-निश्चयमन्व प्रवर्तित्वम्)।^५ पर, यदि प्रत्यक्ष ज्ञान की प्राप्ताण्यता का अन्य ज्ञान के द्वारा परीक्षण करना पड़े तो स्वभावन अनवस्था दोष उत्पन्न हो जाता है।^६ किन्तु 'साक्षी' अपनी अवस्थाओं, अपने मुक्त-दृष्टि को साक्षात् एव तत्काल ज्ञान करता है, तथा ज्ञान के ऐसे मन्वत्वात् स्वतः-प्राप्ताण्य उदाहरणों में सदाय की कोई सम्भावना नहीं रहती।

^१ दोषाभावस्यापेक्षितत्वेऽपि प्रमा-जनन-शक्ति सहाया । —वही पृ० ८८ ।

^२ उक्त हि विष्णु-तत्त्व-निर्णय-टीकाया दोषाभावोऽपि न प्राप्ताण्यकारणम्, यादृच्छिक-सवादादिषु सत्येऽपि दोषे प्रमा-ज्ञानोदयात् । —वही, पृ० ८९ ।

^३ वही, पृ० ९८ । 'विष्णु-तत्त्व-निर्णय' भी, पृ० २ ।

^४ 'युक्ति-मल्लिका,' श्लोक० ३४३-७०, तथा उस पर रचित सुरोत्तमतीर्थ की 'भाव-विलासिनी' ।

^५ 'तर्क-ताण्डव,' पृ० ४१-६ ।

^६ वही, पृ० ४६-५० ।

भ्रान्ति और संशय

ज्ञान के स्वतः-प्रामाण्य का उपरोक्त विवेचन हममे स्वभावतः मध्व के भ्रम-सिद्धान्त तथा भारतीय दर्शन के अन्य सम्प्रदायों द्वारा स्वीकृत अन्य भ्रम सिद्धान्तों को खंडित करने की उसकी विधि के सम्बन्ध में जिज्ञासा उत्पन्न करता है। मध्व-दर्शन में किसी विषय के अन्यथा-ज्ञान को भ्रम कहा जाता है (अन्यथा-विज्ञानम् एव भ्रान्ति), और भ्रम का 'बाध' 'सम्यग्-ज्ञान' के उदय के द्वारा भ्रामक आकार के मिथ्यात्व को ज्ञात करने में निहित होता है। इसका तात्पर्य यह है कि भ्रम वह ज्ञान है जिसमें एक वस्तु अन्य वस्तु के रूप में भासित होती है, जो असत् है वह सत् के रूप में भासित होता है, तथा जो सत् है वह अमत् के रूप में भासित होता है।^१ भ्रम दोषों से प्रभावित इन्द्रियों द्वारा उत्पन्न किये जाते हैं। दोष केवल विरोध ही उत्पन्न नहीं करते, वे विषय का एक गलत प्रदर्शन भी उत्पन्न कर सकते हैं, अतः वे न केवल अनिरीक्षण के लिए बल्कि कुनिरीक्षण के लिए भी उत्तरदायी होते हैं। अब बात यह है कि ज्ञान का विषय केवल वही हो सकता है जो किसी प्रकार उसकी उत्पत्ति को प्रभावित कर सके, शुक्ति के सम्बन्ध में रजत के एक भ्रामक ज्ञान में रजत असत् होने के कारण ज्ञान की उत्पत्ति में कोई भाग नहीं ले सकती, अतएव वह ज्ञान का विषय नहीं बन सकती। इसके उत्तर में जयनीर्थ कहते हैं कि एक असत् वस्तु भी ज्ञान का विषय बन सकती है। हम सभी अतीत की घटनाओं को अनुमित करते हैं तथा वस्तुओं का उन व्यक्तियों के सम्बन्ध में उल्लेख करते हैं जिनका अस्तित्व दीर्घकाल से समाप्त हो चुका है। ऐसे उदाहरणों में यह कहा जा सकता है कि असत् वस्तुओं ने ज्ञान को उत्पन्न नहीं किया है किन्तु उसको निर्धारित (निरूपक) किया है।^२ यह माना जा सकता है कि ऐमे निर्धारण के लिये उस वस्तु के तात्कालिक अस्तित्व को पूर्वगृहीत नहीं किया जाता, क्योंकि उसको ऐसे प्रत्यय, संकल्पना, अथवा ज्ञान तक सीमित समझा जा सकता है जिसके अनुरूप किसी वस्तुगत सत्ता की उपस्थिति अथवा अस्तित्व के प्रति कोई उल्लेख नहीं होता। यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि एक विषय के दृष्टि-प्रत्यक्ष की अवस्था में यह निश्चित है कि वह विषय द्वारा इन्द्रिय-सम्पर्क के माध्यम से उत्पन्न किया जाता है, परन्तु शुक्ति में रजत के भ्रम की अवस्था में रजत वस्तुतः अनुपस्थित होती है, अतएव उसका कोई इन्द्रिय-सम्पर्क नहीं हो सकता, और फलतः उसका कोई दृष्टि-प्रत्यक्ष सम्भव नहीं हो सकता। इस आपत्ति का यह उत्तर दिया गया है कि दृष्ट दृश्येन्द्रिय ही शुक्ति के मन्त्रिकर्ष होने के कारण एक ऐसे सज्ञान को उत्पन्न करती

^१ 'न्याय-सुधा,' पृ० ४६ ।

^२ वही पृ० स० ४८ ।

है जो उसे सर्वथा असत् रजत के रूप में प्रदर्शित करता है।^१ जयतीर्थ कहते हैं कि यह युक्ति देना समीचीन नहीं है कि यदि एक विषय के बिना ज्ञान हो सकता है, तो कोई भी ज्ञान विश्वसनीय नहीं हो सकता, क्योंकि सामान्यतः ज्ञान स्वतः-प्रामाण्य होता है (औत्सर्गिक ज्ञानानां प्रामाण्यम्)। आत्मचेतन कर्त्ता (साक्षी) किसी अन्य प्रक्रिया अथवा कर्त्ता की मध्यस्थता के बिना प्रत्यक्षीकरण करता है और स्वयं के प्रति मानसिक अवस्थाओं की प्रामाणिकता को प्रमाणित करता है। यह अपरोक्ष नैश्चित्य अथवा 'सत्य विश्वास' जिसकी हम चेतन प्रत्यक्षकर्त्ताओं के नाते उन सभी अवस्थाओं में अनुभूति करते हैं जिनमें उत्पन्न ज्ञान कुनिरीक्षण अथवा अनिरीक्षण को जन्म देने वाले दोषों से अप्रभावित रहता है, ज्ञान की स्वतः प्रामाणिकता समझा जाता है।^२ एक भ्रामक प्रत्यक्ष की अवस्था में (यथा, रजत के रूप में शुक्ति) एक वस्तु का अन्य वस्तु के रूप में आभास होता है, तथा उसका ऐसा होना अपरोक्ष रूप में प्रत्यक्ष अथवा अनुभूत (अनुभव) किया जाता है, यदि शुक्ति को रजत के रूप में प्रत्यक्ष नहीं किया जाता तो रजत को ढूँढने वाला मनुष्य शुक्ति को उठाने के लिये क्यों भ्रुकता? रजत का भ्रामक प्रत्यक्ष आभास में रजत के यथार्थ प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं होता।

शुक्ति-रजत के भ्रम के सम्बन्ध में मीमांसा-मत जिसके अनुसार वह रजत एव स्मृति की शुक्ति के प्रत्यक्ष तथा उनमें विभेद करने की असमर्थता से निर्मित होता है—के विरोध में तर्क देते हुए जयतीर्थ कहते हैं कि ऐसे उदाहरणों में रजत के आभास में स्मृति के कोई लक्षण नहीं होते, तथा इस मिथ्या विश्वास से उत्पन्न क्रिया की व्याख्या केवल एक स्मृति-प्रतिमा एव एक दृश्य प्रत्यक्ष के भेद के अविवेक के द्वारा ही नहीं की जा सकती। दो वस्तुओं में अविवेक को समाविष्ट करने वाला एक कोरा निषेध किसी व्यक्ति को किसी निश्चित वरण की प्रेरणा नहीं दे सकता। इसके अतिरिक्त, यदि कोई व्यक्ति स्मृति-प्रतिमा के यथा-तथ्य रूप एव प्रत्यक्ष के यथा-तथ्य रूप के प्रति चेतन है, तो यह कैसे हो सकता है कि उनका विभेद ज्ञात न हो?

शंकर सम्प्रदाय के द्वारा दी गई भ्रम की व्याख्या के विरोध में जयतीर्थ आग्रह करते हैं कि यह मत भी सही नहीं है कि शुक्ति-रजत 'अनिर्वचनीय' है, क्योंकि इस अनिर्वचनीय स्वरूप का अर्थ यह होगा कि वह न सत् है, न असत् है और न सदसद् है। इनमें से प्रथम एव अन्तिम विकल्पों को तो मध्व-मत के अनुसार भी स्वीकार किया जाता है। द्वितीय मत सही नहीं हो सकता, क्योंकि यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि असत् रजत का हमारे समक्ष उपस्थित होने का आभास हुआ था। यह

^१ शुक्तिकाऽसन्निकृष्टं दुष्टमिन्द्रिय नमेव अत्यन्तासद्रजतामेन अवग्राहमानम् ज्ञान जनयति।

—न्याय-सुधा, पृ० ४८।

^२ वही, पृ० ४८।

उत्तर दिया जा सकता है कि उक्त भ्रामक दोषों की उपस्थिति के कारण हुआ था, क्योंकि जो असत् था वह ज्ञान का विषय नहीं बन सकता था, तथा जैसाकि शंकर के अनुयायी जानते हैं कि 'अधिष्ठान' 'इद' का ज्ञान एक सत्य अन्तःकरण-वृत्ति है, तो फिर कोई दोष कैसे हस्तक्षेप कर सकता है ?^१ यदि वह अनिवर्चनीय है तो फिर शुक्ति-रजत प्रत्यक्षीकरण के समय सत् और उसके पश्चात् असत् क्यों भासित होता है, तथा वह किसी भी काल में अनिवर्चनीय भासित क्यों नहीं होती ? इसके अतिरिक्त शंकरवादी के लिये यह व्याख्या करनी दुष्कर होगी कि असत् क्या है ।

बादिराज अपनी 'युक्ति-मल्लिका' में निर्देश करते हैं कि साधारण प्रत्यक्षीकरण में आँख अपने सम्मुख एक सत्ता, 'इद' के सम्पर्क में आती है, जिसे 'विशेष्य' माना जा सकता है, तथा 'विशेष्य' अथवा सत्ता के ग्रहण द्वारा 'घट' के रूप में उसका लक्षण भी ग्रहण कर लिया जाता है, क्योंकि एक का दूसरे के साथ तादात्म्य का सम्बन्ध होता है । किन्तु भ्रामक प्रत्यक्ष में 'रजत' का लक्षण विशेष्य 'इद' से सम्बन्धित नहीं होता, अतएव 'इद' अथवा शुक्ति, से इन्द्रिय सम्पर्क के द्वारा रजत ज्ञात नहीं की जा सकती, अतएव उक्त भ्रामक ज्ञान की व्याख्या नहीं मानकर की जा सकती है कि वह दोषों की उपस्थिति के कारण उत्पन्न होता है । इसलिए यथार्थ ज्ञान एवं भ्रामक ज्ञान की अवस्था में 'ज्ञान-सामग्री' भिन्न-भिन्न होती है, पूर्वोक्त अवस्था में तो सामान्य ज्ञान-सामग्री होती है, जबकि पश्चादुक्त अवस्था में एक बाह्य प्रभाव, अर्थात् 'दोष' का प्रभाव होता है । 'दोष' का अभाव किसी ज्ञान-सामग्री का नैसर्गिक लक्षण होने के कारण सम्यग्ज्ञान का एक बाह्य कारण नहीं माना जा सकता ।^२

यह बताना आवश्यक है कि सम्यग्ज्ञान का दो अन्य प्रकार के ज्ञान, अर्थात्, भ्रामक ज्ञान (विपर्यय) एवं 'संशय' से इस तथ्य के कारण विभेद होता है कि केवल वही निश्चित एवं निष्कम्प कार्य को प्रवृत्त करने की योग्यता रखता है ।^३ कुछ विद्वानों का कथन है कि संशय पांच प्रकार का माना जा सकता है ।^४ प्रथम तो वस्तुओं के

^१ मायावादि मते अधिष्ठान-ज्ञानस्य अन्तःकरण वृत्तित्वेन सत्यत्वान्न दोष-जन्यत्वम् ।

—वही, पृ० ५५ ।

^२ युक्ति-मल्लिका, गुण-सौरभ, श्लोक ४६०—५०० ।

^३ अवधारणत्व च निष्कम्प-प्रवृत्ति-जनन-योग्यत्वम् ।

जनार्दन की 'जयतीर्थ-विजय'

—प्रमाण-पद्धति पर एक टीका, पृ० १० ।

^४ 'न्याय-सूत्र' १ १ २३ की व्याख्या करते हुए वात्स्यायन यह विचार प्रकट करते हैं कि संशय पांच प्रकार का होता है—अर्थात्, 'समान-धर्म', 'अनेक धर्म', 'विप्रतिपत्ति'

समान लक्षणों के निरीक्षण के कारण होता है, जैसे, कुछ दूरी पर एक मनुष्य जितना ऊँचा पदार्थ देखकर कोई व्यक्ति एक वृक्ष के ठूठ और एक मनुष्य दोनों को स्मरण करने में प्रवृत्त हो सकता है, तथा प्रत्येक के असाधारण धर्मों, अर्थात् वृक्ष के छेदों, रक्षक कठोर पृष्ठ आदि और मनुष्य के सिर, हाथों और पैरों की गति का विभेदीकरण करने में असमर्थ होने के कारण वह स्वभावतः सशय कर सकता है कि 'क्या वह एक वृक्ष का ठूठ है अथवा एक मनुष्य है ?' दूसरे, एक व्यक्ति यह देखकर कि 'आकाश' का विशेष लक्षण (असाधारण धर्म) शब्द है, यह सशय कर सकता है कि क्या शब्द, शब्द के रूप में नित्य है। तीसरे, यह देखकर कि सांख्य और वैशेषिक मतों के अनुयायी इन्द्रियों के 'भौतिकत्व' के सम्बन्ध में परस्पर विरोध (विप्रतिपत्ति) करते हैं, यह सशय हो सकता है कि इन्द्रियाँ भौतिक हैं अथवा नहीं। चौथे, जब एक कुएँ को खोदने के पश्चात् हमें जल प्राप्त होता है (उपलब्धि) तब यह सशय हो सकता है कि क्या वहाँ जल पहले से था तथा खोदने की प्रक्रिया से केवल प्रकट हुआ, अथवा क्या वह अस्तित्व में नहीं था किन्तु खोदने की प्रक्रिया से उत्पन्न हुआ। पाँचवें, ऐसी एक जनश्रुति हो सकती है कि अमुक वृक्ष में एक प्रेत का निवास है, पर जब हम वहाँ जाते हैं और उसे नहीं देखते (अनुपलब्धि) तब यह सशय हो सकता है कि क्या प्रेत वस्तुतः वहाँ था किन्तु स्वयं को अदृश्य बना लेने की अपनी शक्ति के कारण वह देखा नहीं गया, अथवा क्या वह उस वृक्ष में कोई अस्तित्व ही नहीं रखता था। परन्तु अन्य

'उपलब्धि' और 'अनुपलब्धि' के द्वारा उत्पन्न सशय, जिनमें से प्रथम दो तो समान एवं असमान लक्षणों की वस्तुनिष्ठ घटनाएँ हैं तथा अन्तिम दो ज्ञान की उपस्थिति एवं अनुपस्थिति की आत्मनिष्ठ अवस्थाएँ हैं। उनके द्वारा दिए गए उदाहरण वे ही हैं जो नीचे दिए गए हैं। किन्तु उद्योतकर उपरोक्त 'सूत्र' की व्याख्या केवल प्रथम तीन प्रकार के सशयों अर्थात् 'समानधर्मोपपत्ति' 'अनेकधर्मोपपत्ति' व 'विप्रतिपत्ति' के उल्लेख के रूप में करते हैं ('न्याय-वार्तिक' पृ० ८७, ९६-९)। कणाद अपने 'वैशेषिक-सूत्र' (२ २ १७, १८, १९, २०) में सशय के दो प्रकार के होने का कथन करते हैं, आन्तरिक (यथा, जब कोई यह सदेह करता है कि ज्योतिषि की वे भविष्यवाणियाँ जो कुछ उदाहरणों में सत्य पाई गई थी और अन्य उदाहरणों में असत्य पाई गई थी, एक विशेष उदाहरण में सत्य होने की सम्भावना रखती है अथवा नहीं) और बाह्य (यथा, जब कोई यह सदेह करता है कि उसके सम्मुख स्थिति ठूठ एक वृक्ष है अथवा एक मनुष्य है)। बाह्य सशय पुनः दो प्रकार का होता है, (१) जब विषय सम्पूर्णता में देखा जाता है, तथा (२) जब उसका केवल एक भाग ही देखा जाता है।

विद्वान् चौथे और पाचवें, 'उपलब्धि' और 'अनुपलब्धि' सम्बन्धी प्रकारों को प्रथम प्रकार, अर्थात् समान धर्म (साधारण धर्म) के प्रत्यक्षीकरण में समाविष्ट करते हैं तथा इस प्रकार केवल तीन प्रकार के सशय को ही मानते हैं।^१ किन्तु जयतीर्थ का विचार है कि 'असाधारण धर्म' एवं 'विप्रतिपत्ति' सम्बन्धी, अन्य दो प्रकारों का भी प्रथम प्रकार में समावेश किया जा सकता है, क्योंकि एक असाधारण धर्म स्वयं दो वस्तुओं के स्मरण को प्रेरित नहीं कर सकता जिससे सशय उत्पन्न होता है। यह जानना कि शब्द आकाश का असाधारण धर्म है, कोई ऐसे दो पदार्थों का स्मरण करना नहीं है जिनके मध्य सशय हो, तथा सशय के पूर्व दो पदार्थों का स्मरण होना आवश्यक है। साधारण धर्म भावात्मक अथवा अभावात्मक हो सकते हैं। इस प्रकार 'आकाश' में एक तो ऐसे गुणों की श्रेणी होती है जो अनित्य वस्तुओं में नहीं पाये जाते (नित्य-व्यावृत्त-विशिष्टम् आकाश-गुणत्वम् और अनित्य व्यावृत्त-विशिष्टम् आकाश-गुणत्वम्)। यह सशय हो सकता है कि क्या शब्द, जो आकाश का एक असाधारण धर्म है, 'आकाश' के उन गुणों में से है जो 'आकाश' एवं नित्य वस्तुओं में समान हैं, अथवा 'आकाश' अनित्य वस्तुओं में समान हैं। अतः यह सशय भी प्रथम प्रकार के सशयों, अर्थात् 'साधारण धर्म' के प्रत्यक्षीकरण से सम्बन्धित सशयों के अन्तर्गत आना चाहिये। मध्व के अनुयायी अपने 'विशेष' के सिद्धान्त के कारण एक ही वस्तु में दो विरोधी गुणों की श्रेणियों के अस्तित्व पर सहमत हो सकते हैं। इसलिये परस्पर विरोधी मतों अथवा विप्रतिपत्तियों की स्थिति में भी सशय भौतिक एवं अभौतिक पदार्थों में साधारण धर्मों के प्रत्यक्षीकरण के द्वारा उत्पन्न माना जा सकता है, अतएव एक व्यक्ति यह सशय कर सकता है कि इन्द्रियाँ कुछ गुणों में भौतिक पदार्थों के समान होने के कारण भौतिक हैं अथवा अन्य गुणों में अभौतिक पदार्थों के समान होने के कारण अभौतिक हैं। इसलिए मध्व-दर्शन के अनुसार सशय केवल एक प्रकार का ही होता है। जयतीर्थ कहते हैं कि वैशेषिक मत के अनुयायियों के विचार में सशय और भ्रम (विपर्यय) के अतिरिक्त दो प्रकार का मिथ्या ज्ञान होता है, अर्थात् अनिश्चितता (अनध्यवसाय) और स्वप्न। अनध्यवसाय सशय से भिन्न नहीं है, क्योंकि वह दो वस्तुओं के मध्य में दोलन नहीं होता, बल्कि अनन्त सम्भावनाओं के मध्य में होता है, यथा, यह वृक्ष कौनसा है? जयतीर्थ कहते हैं कि उदाहरणों में अनध्यवसाय को ज्ञान कहा ही नहीं जा सकता, वह तो जिज्ञासा-मात्र है, (ज्ञा-विषय जिज्ञासा-मात्र)। इस प्रकार, यद्यपि मैं यह जानता हूँ कि यह वृक्ष मुझे ज्ञात अन्य वृक्षों से भिन्न है, तथापि मैं उसका नाम नहीं जानता और उसके सबध में जिज्ञासा करता हूँ। अधिकांश स्वप्न अवचेतन स्मृति-संस्कारों के कारण उत्पन्न होते

^१ जैसा कि पहले उल्लेख किया जा चुका है, यह 'न्याय-सूत्र' १-१-२३ पर उद्योतकर का मत है।

हैं, अतः जहाँ तक उन सस्कारों का संबंध है वे मिथ्या नहीं हैं। त्रुटि हमारी इस सकल्पना में निहित है कि कोरी स्मृति-प्रतिमाएँ उस समय वास्तविक वस्तुगत अस्तित्व रखती हैं, अतएव यह अंश भ्रम (विपर्यय) समझा जाना चाहिये। 'सम्भावना' (जिसे 'ऊहाँ' भी कहते हैं) को भी एक प्रकार का भ्रम ही मानना चाहिये जिसमें कई वस्तुओं में से एक की सम्भावना अधिक होती है (यथा, यह बहुत सम्भव है कि वह वही मनुष्य है जो मकान के बाहर खड़ा था)।^१

उपरोक्त से यह स्पष्ट हो जाता है कि यहाँ सशय को दोलन की एक मानसिक वृत्ति माना जाता है, दार्शनिक जिज्ञासा एवं अनुसंधान में उसके महत्व, सशयवाद और समालोचना से उसके सम्बन्ध की पूर्णतः उपेक्षा की जाती है। वात्स्यायन, उद्योतकर और कणाद के वर्गीकरण यहाँ कोई महत्व नहीं रखते। अतएव सशय को उसी रूप में मानना अधिक उपयुक्त है जिस रूप में जयतीर्थ ने माना है।

‘भेद’ की प्रतिरक्षा

ईश्वर एवं जीव का भेद हमारी ओर से हम प्रत्यक्ष करते हैं तथा ईश्वर की ओर से वह प्रत्यक्ष करता है। हमें ज्ञात है कि हम उससे भिन्न हैं तथा वह जानता है कि वह हमसे भिन्न है, क्योंकि यद्यपि हम ईश्वर का प्रत्यक्षीकरण नहीं कर सकते हैं तथापि हम उसके सम्बन्ध में हमारे भेद को प्रत्यक्ष कर सकते हैं, भेद को प्रत्यक्ष करने का यह अर्थ अनिवार्यतः नहीं होता कि जिससे भेद प्रत्यक्ष किया जाता है उसका भी प्रत्यक्ष होना चाहिये, इस प्रकार, एक व्यक्ति एक पिशाच का प्रत्यक्ष किए बिना भी यह कह सकता है कि वह जानता है कि एक स्तम्भ एक पिशाच नहीं होता।^२

पुनः, ब्रह्मन् से जीवों के भेद को अनुमान द्वारा इस आधार पर भी प्रमाणित किया जा सकता है कि जीव दुःख व पीड़ा के विषय होते हैं, जो ब्रह्मन् नहीं है।^३

^१ 'प्रज्ञाण-पद्धति,' पृ० १०-१३, और उस पर लिखी गई 'जयतीर्थ-विजय' भी।

^२ इस परिच्छेद की सामग्री व्यासतीर्थ के 'भेदोज्जीवन' तथा श्रीनिवास की 'व्याख्या-शर्करा' से ली गई है।

^३ सप्रतियोगिक-पदार्थ-प्रत्यक्षे न प्रतियोगि प्रत्यक्ष तन्त्रम् स्तम्भ पिशाचो न इत्यादौ व्यभिचारात्।

—'भेदोज्जीवन,' पृ० १३।

^४ जीवो ब्रह्म-प्रतियोगिक-वर्गि-सत्ता-समान-सत्ताक-भेदाधिकरण ब्रह्मण्यनुसहित-दुःखा-नुसंधातृत्वाद् व्यतिरेकेण ब्रह्मवत्।

और चूँकि ब्रह्मन् और जीव स्थायी नित्य सत्ताएँ हैं इसलिये उनका परस्पर भेद भी नित्य एव यथार्थ है। यह तर्क दिया जा सकता है कि दुःख की पीड़ा सोपाधिक आत्मन् को होती है न कि शुद्ध चैतन्य को, यह शुद्ध चैतन्य 'जीव' है, और चूँकि पीड़ा केवल जब तक होती है तब तक कि उपाधि रहती है, इसलिये उपाधि के तिरोहित होने पर भेद भी अततोक्तत्वात् तिरोहित हो जाता है, अतएव वह यथार्थ नहीं हो सकता। परन्तु मध्वों द्वारा स्वरूप में सीमित इन जीवों को मिथ्या नहीं माना जाता, अतएव उनके स्वरूप पर अवलम्बित भेद भी मिथ्या नहीं है। जीवों और ईश्वर के स्वरूप में एक नित्य एव यथार्थ भेद होने के कारण, अर्थात् यह कि पूर्वोक्त दुःख को भोगते हैं पर पश्चादुक्त नहीं भोगता, दोनों में कदापि अभेद नहीं हो सकता। जीव केवल 'जीवत्व' के जाति-प्रत्यय के उदाहरण मात्र है, जो पुनः द्रव्य का एक उप-प्रत्यय है, और द्रव्य सत्ता का उप-प्रत्यय है। यदि जीवों में रग आदि द्रव्य के गुण नहीं होते तथापि उनमें कम से कम एक, दो, तीन आदि के सख्यात्मक गुण होते हैं। यदि यह एक बार स्थापित हो जाता है तो उससे इस मत का शंकर के मत से विभेद हो जायगा जिसके अनुसार जीव स्वयं-प्रकाश चैतन्य है और जो भेद-रहित अद्वैतवाद को जन्म देता है। जीव को एक जाति-प्रत्यय के रूप में मानने का अर्थ यह होगा कि विभिन्न जीव जाति-प्रत्यय के उदाहरण होने के नाते परस्पर समान भी हैं और भिन्न भी हैं (क्योंकि प्रत्येक जीव अन्य सर्व जीवों एव ईश्वर से सख्या की दृष्टि से भिन्न पृथक् व्यक्ति है। शंकर-सम्प्रदाय के अनुयायियों की मान्यता है कि जीवों में कोई अन्तर भेद नहीं होता, तथा आभासी भेद 'अतःकरण' नामक तात्कालिक प्रभाव डालने वाली सत्ता के कारण उत्पन्न होता है, जो जीवों में प्रतिबिम्बित होता है तथा जीवों के स्वरूप में आभासी भेद उत्पन्न करता है, यद्यपि यथार्थ में ऐसा कोई भेद नहीं होता, किन्तु व्यासतीर्थ आग्रह करते हैं कि सत्य दूसरे पक्ष में निहित है, तथा जीवों के भेद ही यथार्थ में उनसे सम्बन्धित अतःकरणों एव शरीरों में विभेद करते हैं। उपनिषद् भी इस मत के पक्ष में हैं कि ईश्वर जीवों से भिन्न है, तथा व्यासतीर्थ यह प्रदर्शित करने का प्रयास करते हैं कि उपनिषद्-पाठों के अद्वैतवादी आशय को सिद्ध करने का प्रयत्न असफल सिद्ध किया जा सकता है।^१

किन्तु भेद की यह प्रतिरक्षा चित्सुख द्वारा अपनी 'तत्त्व-प्रदीपिका' एव नृसिंहाश्रम मुनि द्वारा अपने 'भेद-ध्वकार' में, अन्य विद्वानों द्वारा किये गये भेद के खड्ग की तुलना में निर्बल प्रतीत होती है। चित्सुख भेद के प्रत्यय एव उसको सकल्पित करने की ममस्त विभिन्न सम्भव विधियों में सीवे प्रवेश करते हैं, वस्तुओं के 'स्वरूप' के रूप में भेद, 'अन्योन्याभाव' के रूप में भेद (यथा, घट पट नहीं है, पट एक घट नहीं

^१ वे 'द्वा सुपर्णा' आदि उपनिषद् पाठ का उल्लेख करते हैं।

मध्व का तर्कशास्त्र

प्रत्यक्ष

विषयो से यथार्थ अनुरूपता के रूप में प्रमाण की परिभाषा पहले दी जा चुकी है, तथा यह भी बता दिया गया है कि वह दो वर्गों में विभाजित किया जाता है 'केवल प्रमाण' और 'अनुप्रमाण'। 'केवल-प्रमाण' वह है जिससे ज्ञान के विषयो का अपरोक्ष एव तत्काल ज्ञान प्राप्त किया जाता है, वस्तुतः वह अतः प्रज्ञात्मक प्रक्रिया एव अतः ज्ञान दोनों होता है। मध्व-सम्प्रदाय में ऐसे चार प्रकार के अन्तर्ज्ञान, योगी-जनो का अन्तर्ज्ञान, साधारण व्यक्तियों (अयोगी-जनो) का अन्तर्ज्ञान^१ ईश्वर का अतः ज्ञान सदा सही, स्वतन्त्र, अनादि एव नित्य, पूर्णतः स्पष्ट और सर्वार्थ-विषयक (सर्वार्थ-विषयकम्) होता है। लक्ष्मी का अन्तर्ज्ञान ईश्वर पर निर्भर होता है और उसके ज्ञान से स्पष्टता में निम्न कोटी होता है, वह समान रूप से अनादि, नित्य, सही होता है, और स्वयं ईश्वर के सम्पूर्ण विस्तार के अतिरिक्त सर्व वस्तुएँ उसकी विषय होती हैं।

'योग' के द्वारा प्राप्त विवेक रूप से दक्ष ज्ञान योगीजनो में पाया जाता है, वह तीन प्रकार का होता है। प्रथम उन सरल योगीजनो (ऋजु-योगिन्) का ज्ञान होता है जो ब्रह्मत्व के अधिकारी होते हैं। इस प्रकार का ज्ञान ईश्वर एव लक्ष्मी के आश्रित ज्ञान के अतिरिक्त सर्व वस्तुओं को ज्ञात करता है जब तक 'मुक्ति' प्राप्त नहीं हो जाती, यह ज्ञान 'योग' की वृद्धि के साथ-साथ अभिवृद्ध होता रहता है। ये योगीजन अन्य जीवों की तुलना में ईश्वर के सम्बन्ध में अधिक जानते हैं। इसके पश्चात् देवताओं का ज्ञान आता है (तात्त्विक-योगी-ज्ञानम्), जो योगीजनो के ज्ञान से निम्न होता है। इसके उपरान्त साधारण व्यक्तियों का ज्ञान आता है, और योग्यता के अवरोही क्रम के अनुसार इनके भी तीन वर्ग होते हैं, प्रथम वे जो मुक्ति के योग्य होते हैं, दूसरे वे जो पुनर्जन्म भोगते हैं, तीसरे वे जो और भी निम्नतर अस्तित्व रखते हैं। अन्तः प्रज्ञा (केवल) के रूप में 'प्रमाण' का उस अन्तः प्रज्ञा के साधन के रूप में 'अनुप्रमाण' से विभेद करना चाहिये, जो तीन प्रकार का हो सकता है,

^१ ईश्वरज्ञान लक्ष्मीज्ञान योगिज्ञान अयोगिज्ञान चेति ।

प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द (आगम) । किसी दोष-रहित ज्ञानेन्द्रिय के एक दोष-रहित विषय के साथ सम्पर्क को प्रत्यक्ष कहते हैं । विषय अत्यधिक दूरी, अत्यधिक समीपता, अत्यधिक लघुता, मध्य में आने वाले अवरोध, अपने समान वस्तुओं के साथ मिश्रित होने, अभिव्यक्त होने, तथा अन्य वस्तुओं के सदृश होने (सादृश्य) के कारण दोषपूर्ण हो जाते हैं । ज्ञानेन्द्रियाँ दो प्रकार की होती हैं, ज्ञाता (साक्षी) की अन्त-प्रज्ञात्मक शक्ति जो उसी के स्वरूप की होती है, तथा गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, श्रवण एवं 'मनस्' नामक साधारण ज्ञानेन्द्रियाँ, अन्त-प्रज्ञात्मक शक्ति के विषय आत्म-स्वरूप एवं उसके धर्म, अविद्या, 'मनस्' एवं उसकी वृत्तियों, सर्व बाह्येन्द्रियों का ज्ञान, सुख-दुःखादि, काल एवं आकाश होते हैं ।^१ 'दृश्येन्द्रिय रग-युक्त बड़े पदार्थों का प्रत्यक्षीकरण करती है, और मनस् सर्व ज्ञानेन्द्रियों एवं स्मरण-शक्ति का अधीक्षक हंता है । 'मनस्' के जिन दोषों के कारण वृत्तियाँ होती हैं वे भावावेग एवं आसक्तियाँ हैं तथा अन्य ज्ञानेन्द्रियों के दोष पांडु-रोग आदि जैसी व्याधियाँ, और शीशे आदि जैसे मध्यवर्ती माध्यम के विकर्षणात्मक प्रभाव होते हैं । साधारण ज्ञानेन्द्रियाँ 'मनस्' की वृत्तियों को उत्पन्न करती हैं । ज्ञानेन्द्रियाँ उन यंत्रों की भाँति होती हैं जो ज्ञान के विषयों से सम्पर्क स्थापित करते हैं । अन्त-प्रज्ञात्मक शक्ति भी अपने कार्य व्यापारों के कारण (वह अपने स्वरूप से एकरूप रहकर भी 'विशेष' के कारण पृथक् अस्तित्व भी रखती है) विषयों के सम्पर्क में समझी जा सकती है । यद्यपि अन्त-प्रज्ञात्मक शक्ति सदा ऐन्द्रिय-निरीक्षणों की सामग्री को सही-सही ज्ञात करने में समर्थ होनी है, तथापि यह आवश्यक नहीं है कि उसका निर्णय सदा वस्तुगत रूप से सत्य हो । ईश्वर एवं योगी-जनों में वह आत्मगत एवं वस्तुगत दोनों रूपों में तथ्यों के अनुरूप होती है, साधारण व्यक्तियों में वह एक उदाहरण विशेष में वस्तुगत अंशों के अनुरूप हो सकती है अथवा नहीं भी हो सकती है, अथवा अन्य शब्दों में, उसकी सामग्री वस्तुगत तथ्यों के अनुरूप हो सकती है अथवा नहीं भी हो सकती है, किन्तु वह ज्ञानेन्द्रियों द्वारा उपस्थित की गई सामग्री को ज्ञात करने में सदा सही होती है ।^२

जयतीर्थ न्याय के अनुयायियों द्वारा मान्य छ प्रकार के सम्पर्क (सन्निकर्ष) की आवश्यकता का परिहार करते हैं ।^३ ऐसा होना आवश्यक भी है क्योंकि मध्व-दर्शन

^१ इन्द्रिय-शब्देन ज्ञानेन्द्रिय गृह्यते, तद् द्वि-विध प्रमातृ-स्वरूप प्राकृत च तत्र स्वरूपेन्द्रिय साक्षीत्युच्यते, तस्य विषय आत्म-स्वरूप तद्-धर्म अविद्या-मनस्-तद्-वृत्तय-बाह्येन्द्रिय-ज्ञान-मुखादयः कालव्याकृताकाशश्च ।

—प्रमाण-पद्धति, पृ० २२ ।

^२ वही, पृ० २६ ।

^३ दे० भारतीय दर्शन का इतिहास, भाग १ (प्रथम सम्स्करण), पृ० ३३६ ।

मे 'समवाय' सम्बन्ध को स्वीकार नहीं किया गया है, और न यह स्वीकार किया गया है कि वस्तुओं और उनके गुणों में कोई भेद होता है (गुण-गुण्य-अभेद) । इसलिए जयतीर्थ के अनुसार इन्द्रिय-सम्पर्क एक ही घटना के रूप में सम्पन्न होता है, एक ओर तो इसलिये कि गुणों और वस्तुओं में कोई भेद नहीं होता, दूसरी ओर इसलिये कि आत्मन् एव उसके धर्मों का अन्तःप्राज्ञ सत्ता द्वारा अपरोक्ष प्रत्यक्ष किया जाता है तथा 'मनस्' के सम्पर्क की कोई आवश्यकता नहीं होती, अतएव न्याय के अनुयायियों द्वारा प्रस्तावित छ प्रकार के सम्पर्क को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता नहीं होती ।

पुनः, हमें विदित ही है कि न्याय-दर्शन 'निर्विकल्प' और 'सर्विकल्प' ज्ञान में विभेद करता है, इस दर्शन के अनुसार निर्विकल्प ज्ञान का अर्थ है विषय का स्वयं में ऐसा सरल सज्ञान जो आठ प्रकार के प्रत्ययात्मक विकल्पों से रहित हो अर्थात्, द्रव्य-विकल्प, यथा 'एक दड़ को रखने वाला' (द्रव्य-विकल्पो यथा दड़ी), गुण-विकल्प, यथा 'शुक्ल' (गुण-विकल्पो यथा शुक्ल), क्रिया-विकल्प, यथा 'वह जाता है' (क्रिया-विकल्पो यथा गच्छति), जाति-विकल्प, यथा 'गौ' (जाति-विकल्प यथा गौ) विशेष-विकल्प, यथा 'परमाणुओं के चरम विशिष्ट लक्षण होते हैं जिनके कारण योगीजन एक परमाणु का अन्य परमाणु से विभेद करते हैं' (विशेष विकल्पो यथा विशिष्टः परमाणुः), समवाय विकल्प, यथा, 'एक पट में तन्तु' (समवाय-विकल्पो यथा, पट-समवायवन्तास्तन्तवः), नाम-विकल्प, यथा 'देवदत्त नामक मनुष्य' (नाम-विकल्पो यथा देवदत्त), अभाव-विकल्प, यथा 'भूमि पर घट का अभाव है' (अभाव-विकल्पो यथा घटाभाववद् भूतलम्) । किन्तु जयतीर्थ कहते हैं कि निर्विकल्प और सर्विकल्प प्रत्यक्षों के इन विभेदों में से एक को भी स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि वे 'विशेष' एव 'समवाय' नामक दो पदार्थों की मान्यता पर आधारित हैं, जो दोनों अमान्य हैं । किसी प्रत्यक्ष का नाम भी पश्चात् के क्षण में क्रियाशील स्मृति के द्वारा ज्ञात किया जाता है तथा किसी सत्ता का अभाव स्वयं उस सत्ता की स्मृति पर निर्भर करता है । यद्यपि ये सर्व प्रत्यय प्रत्यक्षीकरण के प्रथम क्षण में उत्पन्न नहीं होते, तथापि चूँकि द्रव्य, गुण, क्रिया आदि जैसे कुछ प्रत्यय प्रत्यक्षीकरण के प्रथम क्षण में ग्रहण किये जाते हैं, इसलिये 'निर्विकल्प प्रत्यक्ष' के अस्तित्व की कल्पना करने का कोई कारण नहीं है । समस्त प्रत्यक्ष सर्विकल्प होते हैं । न्याय का यह मत सही नहीं है कि किसी विषय की उपयोगिता अथवा अवाच्छनीयता की अनुभूति प्रत्यक्षीकरण के फलस्वरूप होती है, क्योंकि इनकी उपलब्धि अनुमान द्वारा की जाती है ।^१ जब एक मनुष्य एक काँटे से वचता है तब उसका कारण यह है कि वह अपने अतीत के अनुभव से यह निर्णय कर लेता है कि वह उसे दुःख पहुँचाएगा, जब वह किसी वाछनीय वस्तु की ओर प्रवृत्त

^१ 'न्याय-मजरी', पृ० ६७-७१ ।

होता है तो ऐसा वह अतीत में उसके वाछनीय होने की अनुभूति पर आधारित अनुमान से करता है ।

अनुमान

अनुमान का कारण एक दोषरहित तर्क होता है (जिसके द्वारा उसकी सहवर्तितता के आधार पर किसी वस्तु का अभिनिश्चय किया जा सकता है) । जयतीर्थ द्वारा इस साहचर्य अथवा व्याप्ति के स्वरूप का अपृथक् व्याप्ति (अविनाभाव) के रूप में वर्णन किया गया है । व्यासतीर्थ का 'तर्क-ताण्डव' में आग्रह है कि इस अपृथक् व्याप्ति का अर्थ वस्तुतः ऐसे अनुभव का बोध होना चाहिए जो आग्रह मान्यता अथवा उपपत्ति को प्रेरित करे (अनुपपत्ति) । जब एक विशेष देश-काल-संबन्ध में अनुभूत वस्तु किसी अन्य देश-काल-संबन्ध में अनुभूत अन्य वस्तु की मान्यता के अतिरिक्त असत्य हो, तब यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उन दोनों में स्थित सम्बन्ध एक 'व्याप्ति' सम्बन्ध है, जो पूर्वोक्त के आधार पर पश्चादुक्त के अनुमान को प्रेरित करता है ।^१

व्यासतीर्थ का आग्रह है कि अनुमान के इस मत का समर्थन मध्व ने अपने 'प्रमाण-लक्षण' में भी किया है, जहाँ वे कहते हैं कि सत्य अनुमान के समस्त उदाहरणों में अवशेष-विधि (परिशेष) आवश्यक विधि होती है ।^२ किसी सत्य अनुभव के संबन्ध में अनुपपत्ति के कारण ही एक अनुमान की प्रकृति में साध्य की आवश्यकता सिद्ध होती है ।^३ जयतीर्थ ने अपनी 'प्रमाण-पद्धति' में 'व्याप्ति' की वस्तुतः 'अविनाभाव' के रूप में परिभाषा दी है, इस अपृथक् व्याप्ति का सभी उदाहरणों में अभावान्वय, अर्थात् 'साध्य' अथवा अनुमित वस्तु के अभाव के सर्व उदाहरणों में 'हेतु' के अभाव के रूप में वर्णन नहीं किया जा सकता, क्योंकि ऐसी स्थितियाँ भी होती हैं जिनमें ऐसे निषेधात्मक उदाहरणों के अभाव के बावजूद भी अनुमान सम्भव होता है, यथा, ध्वनि श्रेय होने के कारण वाच्य है, यहाँ कोई ऐसा निषेधात्मक उदाहरण उपलब्ध नहीं है जिसमें वाच्यता न हो, अतः ऐसे 'केवलान्वयी' अनुमान के उदाहरणों में व्याप्ति की उपरोक्त परिभाषा, जिसमें व्याप्ति के अभिनिश्चय के लिए निषेधात्मक उदाहरणों के अस्तित्व की आवश्यकता होती है, लागू नहीं होगी । हेतु और साध्य में किसी प्रकार के

^१ यद्देश-काल सम्बन्धस्य यस्य यद् देश-काल सम्बन्धेन येन विनानुपपत्तिस्तस्यैव तेन सह व्याप्ति ।
—'तर्क-ताण्डव' (पा० लि०, पृ० १)

^२ परिशेषोऽर्थापत्तिरनुमानमित्यविशेष ।

—'प्रमाण-लक्षण' और 'प्रमाण-लक्षण-टीका' पृ० २७ ।

^३ अनुमानमपि आवश्यकानुपपत्त्यैव गमकम् ।

—'तर्क-ताण्डव' (पा० लि० पृ० २) ।

अवकाशिक साहचर्य का भी व्याप्ति की एक अपरिहार्य अवस्था के रूप में ग्रहण नहीं किया जा सकता, क्योंकि किसी प्रदेश के निचले भाग में नदी में बाढ़ के प्रत्यक्षीकरण के ऊपरी भागों में वर्षा का अनुमान किया जा सकता है तथा यहाँ हेतु और साध्य में कोई अवकाशिक समीपता नहीं है। अतः अनुमान को निर्धारित करने वाली व्याप्ति का प्रमुख लक्षण एक अकाट्य अनुभव की अनुपपत्ति है जिसके कारण अनुमित वस्तु की मान्यता आवश्यक हो जाती है। इसी का 'साहचर्य-नियम' के रूप में भी वर्णन किया गया है। अग्नि एवं धूम के सुपरिचित उदाहरण में अग्नि के अभाव के सर्व उदाहरणों में धूम के अभाव के निरुपाधिक एवं नियत साहचर्य के रूप में जिस नियम का वर्णन किया गया है वह भी 'अनुपपत्ति' का ही एक उदाहरण है। यह नियम 'केवलान्वयी' अनुमान के उदाहरणों में भी समान बल से लागू होगा, क्योंकि वहाँ भी साध्य के सम्भव अभाव से हेतु की अयुक्ति उत्पन्न हो जाएगी, अतएव साध्य की मान्यता अनिवार्य सिद्ध हो जाती है।

व्यासतीर्थ गणेश द्वारा अपनी 'तत्त्व-चिन्तामणि' में दी गई अनुमान की परिभाषा का विस्तार में खनन करते हैं, जहाँ वे साध्य और हेतु के सह-अस्तित्व (सामानाधिकरण्य) के रूप में व्याप्ति की व्याख्या करते हैं तथा साथ ही इस शर्त का उल्लेख करते हैं कि पूर्वोक्त के अभाव के प्रत्येक उदाहरण में पश्चादुक्त का भी अभाव होता है। 'केवलान्वयी' अनुमान में ऐसे निपेवात्मक उदाहरण उपलब्ध नहीं होते जिनमें हमें साध्याभाव के उदाहरणों में हेत्वाभाव के उदाहरणों का भी परिचय हो सके (साध्याभाव-वदवृत्तित्वम्)। यदि यह कठिनाई नहीं होती तो गणेश प्रसन्नतापूर्वक सर्व साध्याभाव के उदाहरणों में हेतु के निरुपाधिक एवं नियत अभाव (साध्याभाव-वदवृत्तित्वम्) के रूप में 'व्याप्ति' की परिभाषा दे देते। किन्तु उपर्युक्त कठिनाई के कारण गणेश हेतु और साध्य के 'सामानाधिकरण्य' के रूप में व्याप्ति की परिभाषा देने को बाध्य हो गए जिसमें हेतु की यह विशेषता भी वृत्ताई गई है कि वह उन सभी सम्भव अवस्थाओं के अभाव का निधान होता है जो 'साध्य' के साथ उसके सामानाधिकरण्य को अमिद कर सके।¹ इस प्रकार की परिभाषा के निर्माण में गणेश की मूल इम तथ्य में निहित है कि उनके विचार में हेतु का साध्य में सर्वव्यापी अस्तित्व ही पश्चादुक्त के पूर्वोक्त से अनुमान के लिये यथेष्ट होता है, परन्तु यह है कि हेतु विशुद्ध हो तथा किसी अन्य उपाधि की उपस्थिति में मिश्रित न हो। हेतु में मिश्रित

¹ प्रतियोग्यसमानाधिकरण-यत्समानाधिकरणात्पन्ताभाव-प्रतियोगितावच्छेदकावच्छिन्न यन्न भवति तेन सम तस्य सामानाधिकरण्य व्याप्ति ।

—'तत्त्व-चिन्तामणि,' भाग २, पृ० १०० (१८८८ का सम्करण, विद्विषयोधेका डण्डिका) ।

करते हैं कि 'प्रमाण-लक्षण' और 'प्रमाण-लक्षण' पर अपनी टीका दोनों में जयतीर्थ ने 'परिशेष' एवं 'अर्थापत्ति' का अनुमान में समावेश किया है, क्योंकि उनके विचार में इनकी विधियाँ लगभग स्वयं अनुमान की विधियाँ ही हैं।^१ किन्तु इससे केवल इतना ही सिद्ध होता है कि 'परिशेष' और 'अर्थापत्ति' भी अनुमान के प्रकार हैं, न कि यह कि उनमें समाविष्ट 'अनुपपत्ति' की विधि अनुमान के एकमात्र सम्भाव्य प्रकार के रूप में स्वीकार की जानी चाहिये। यदि वे ऐसा सोचते तो वे निश्चय ही उसका उल्लेख करते तथा व्याप्ति की अपनी परिभाषा को 'साहचर्य नियम' तक सीमित नहीं रखते। चलरिशेषाचार्य जो श्रद्धापूर्वक जयतीर्थ के पद-चिह्नों का अनुसरण करते हैं और प्रायः उनकी भाषा की भी पुनरावृत्ति करते हैं, जयतीर्थ के इस नियत साहचर्य की 'जहाँ धूम्र है वहाँ अग्नि है' के रूप में व्याख्या करते हैं, किन्तु वे यह कहते हैं कि इस नियत साहचर्य का अर्थ केवल हेतु का साध्य से एक नियत सम्बन्ध-मात्र है (अत्र साहचर्य हेतोः साध्येन सम्बन्ध-मात्रं विविक्षितम्), न कि केवल एक ही स्थान में उनका अस्तित्व (सामानाधिकरण्य)। यहाँ साहचर्य का अर्थ है साध्य के साथ अव्यभिचारी सम्बन्ध (अव्यभिचरित साध्य-सम्बन्धो व्याप्तिः), और यही 'व्याप्ति' कहलाती है।^२ वे गणेश की 'व्याप्ति' की उपरोक्त परिभाषा का उल्लेख करते हैं, और यह निर्देश करते हैं कि व्याप्ति की यह परिभाषा अनुमान के उन उदाहरणों में लागू नहीं होगी जहाँ कोई अवकाशिक साहचर्य न हो (यथा, नदी के निचले भागों में पानी की बाढ़ से ऊपरी भागों में वर्षा होने का अनुमान)।^३ ऐसे उदाहरणों के बल पर यह निर्देश करते हैं कि व्याप्ति की साहचर्य (सामानाधिकरण्य) के रूप में परिभाषा नहीं दी जा सकती, किन्तु वह एक ऐसा अव्यभिचारी सम्बन्ध है जो विभिन्न स्थानों में विद्यमान एक कारण एवं कार्य के मध्य स्थित हो सकता है। इन उदाहरणों के बल पर चलरिशेषाचार्य साहचर्य से रहित व्याप्ति की सम्भावना (व्यधिकरण-व्याप्ति) के पक्ष में तर्क देते हैं, अतएव व्याप्ति की एक अनिवार्य अवस्था के रूप में साहचर्य के परित्याग का पक्ष-पोषण करते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि व्यासतीर्थ ने इन कथनों से लाभ उठाया और चलरिशेषाचार्य के 'अव्यभिचारी सम्बन्ध' से सतुष्ट होने के स्थान पर

^१ अनुपपत्तेर्व्याप्तित्वं च प्रमाण-लक्षणो परिशेषार्थापत्तिः अनुमाविशेषित्यत्रार्थापत्तिरिवानुमानमपि आवश्यकानुपपत्त्येव गमकमित्युक्तत्वात् ।

—'तर्क-तण्डव' (पा० लि० पृ० १-२) । 'प्रमाण-लक्षण-टीका' भी, पृ० ५-७ ।

^२ तुलना कीजिये 'विशेष-व्याप्ति' भाग में गणेश द्वारा दी गई 'व्याप्ति' की वैकल्पिक परिभाषा से—'यत्सम्बन्धितावच्छेदक-रूपवत्त्व यस्य तस्य सा व्याप्तिः ।

—तत्त्व-चिन्तामणि, भाग २, पृ० १५६ ।

^३ न तु समाणाधिकरण्यमेव ।

—'प्रमाण-चन्द्रिका' पृ० ८ अ ।

इस 'अव्यभिचारी सम्बन्ध' की 'अनुपपत्ति' नामक निश्चित सम्बन्ध के रूप में व्याख्या की।^१

तर्क

अनुमान को उत्पन्न करने वाली मानसिक क्रिया के सघटक के रूप में विद्यमान निर्धारक दोलन को 'तर्क' अथवा 'ऊह' कहते हैं।^२ अपने 'न्याय-सूत्र' में गौतम उसका वर्णन सत्य के ज्ञान की प्राप्ति की दृष्टि से किये गये तर्क के रूप में करते हैं जिसमें यह निर्धारित करने का प्रयास समाविष्ट होता है कि किसी तथ्य में एक धर्म-विशेष पाया जाता है, तथा यह प्रयास उक्त निर्धारण के हेतु से सम्बन्धित समुचित पृच्छा पर आधारित होता है। यथा, ज्ञाताओं के रूप में आत्माओं के स्वरूप से संबंधित सत्य को जानने की जिज्ञासा होती है कि क्या वे उत्पत्तिशील हैं अथवा उत्पत्ति-रहित हैं? यदि वे उत्पत्तिशील होते तो समस्त उत्पत्तिशील वस्तुओं की भाँति विनाश के भागी होते, तथा अपने कर्म-फल का उपभोग नहीं करते। यदि वे उत्पत्तिरहित हैं

^१ 'प्रमाण-चन्द्रिका' पृ० ८ अ, ९।

^२ ऊहत्व च मानसत्व-व्याप्यो जाति-विशेष

'तर्क्यामि' इत्यनुभव-सिद्ध । —'विश्वनाथ-वृत्ति' १, पृ० ४०।

'न्याय-मजरी' (पृ० ५८६) में अयन्त द्वारा भी 'तर्क' का 'ऊह' के अर्थ में प्रयोग किया गया है। जयन्त कहते हैं कि 'ऊह' के रूप में उसका व्यापार निर्बल विकल्प को निर्बल बनाने में और फलतः सबलतर विकल्प की सम्भावना को सबल बनाने में, तथा इस प्रकार पश्चादुक्त विकल्प की निश्चितता के सत्य ज्ञान की उत्पत्ति में सहायता देने में निहित होता है। यहाँ 'तर्क' के अर्थ का 'अनुमान' से विभेद करना आवश्यक है, जो 'तर्क' का अर्थ 'ब्रह्म-सूत्र' २ १ १२ (तर्क-प्रतिष्ठानात्) में है, तथा तर्क-विज्ञान (आन्वीक्षिकी), जो चौदह विद्याओं में से एक है (विद्या-स्थान), के रूप में 'तर्क' के प्रयोग से भी उसका विभेद करना आवश्यक है। 'याज्ञवल्क्य-स्मृति' १ ३ 'न्याय मजरी' भी, पृ० ३-४। साख्य के लिये ऊह शब्दों अथवा वाक्यों के अर्थ को निर्धारित करने के लिये मान्य भाषागत नियमों के प्रयोग की प्रक्रिया है, (युक्त्या प्रयोग-निरूपणमूह), वही, पृ० ५८८। यहाँ 'ऊह' का लगभग 'अनुमान' के अर्थ में प्रयोग किया गया है और इसलिये वह एक 'प्रमाण' है। किन्तु यहाँ 'न्याय' में 'ऊह' अथवा 'तर्क' सम्यक्-ज्ञान एवं सशय के बीच की दशा होती है। इस प्रकार जयन्त कहते हैं 'तदेष मीमांसक-कल्प्यमानो नोह प्रमाण-व्यतिरेकमेति प्रमाण-सदेहदशान्तरालवर्ती तु तर्क कथितोऽत्र शास्त्रे' (पृ० ५९०)।

घट-जन्य अन्य वस्तु से जन्य किसी भी वस्तु से भिन्न है), 'अनवस्था' दोष (यथा, यदि 'घट' नामक जाति-प्रत्यय समस्त घटों का उल्लेख करता है तो वह घट-जन्य वस्तुओं का उल्लेख नहीं कर सकता), 'प्रमाण-वाधितार्थक प्रमग' दोष (यदि धूम वह्निके अभाव में अस्तित्व रखता है, तो वह वह्निके जन्य नहीं हो सकता अथवा यदि पर्वत वह्निके अभाव में अस्तित्व रखता है तो वह धूमवान नहीं होता) ।^१

व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण में 'तर्क' की प्रणिया की व्याख्या करते हुए मधुरानाथ कहते हैं कि जब कोई वह्निके सर्व ज्ञात उदाहरणों में धूम का अस्तित्व देखकर तथा वह्निरहित स्थानों में धूम का अभाव देखकर भी यह निश्चय करे कि धूम वह्निके उत्पन्न होता है अथवा नहीं, तब तर्क सर्व वैध संशयों के निवारण में महायक होता है । जैसा कि गणेश ने प्रदर्शित किया है, ऐसा 'तर्क' इस प्रकार अप्रसर होगा—या तो धूम वह्निके उत्पन्न होता है अथवा वह उससे उत्पन्न नहीं होता है । उमलिये यदि धूम न तो वह्निके और न निर्वह्निके उत्पन्न होता है, तो वह सर्वथा उत्पन्न नहीं हो सकता । किन्तु यदि यह शका हो कि क्या धूम निर्वह्निके उत्पन्न होता है, अथवा वह कभी-कभी वह्निके अभाव में भी विद्यमान हो सकता है अथवा वह किसी 'हेतु' के बिना (अहेतुक) उत्पन्न होता है, तो हम में से कोई भी क्रिया में प्रवृत्त होने के लिए धूम के सर्व उदाहरणों में वह्निके अपृथक् अस्तित्व के प्रत्यय की प्राप्ति नहीं कर पाते

^१ प्रथम तीन में से प्रत्येक के 'ज्ञप्ति' 'उत्पत्ति' एवं 'स्थिति' के निर्देशानुसार तीन प्रकार होते हैं । इस प्रकार 'अत्माश्रय' का त्रिविध उदाहरण होगा (१) एतद्-घट-ज्ञान यद्येतद्-घट-जन्य स्यातेतद्-घट-भिन्न स्यात्, (२) घटोऽयम् यद्येतद्-घटजनक स्यात्, एतद्-घट-भिन्न स्यात् (३) अयं घटो यद्येतद्-घट-वृत्ति स्यात्, तथात्वेन उपलभ्येत । 'ज्ञप्ति' में 'अन्योन्याश्रय' का उदाहरण अयं घटो यद्येतद्-घट-ज्ञान-जन्य-ज्ञान-विषय स्यातेतद्-घट-भिन्न स्यात् । 'उत्पत्ति' में 'चक्रक' का उदाहरण— घटोऽयं यद्येतद्-घट-जन्य-जन्य-जन्य स्यात्तदा एतद्-घट-जन्य-जन्य भिन्न स्यात् । माघव, अपने 'सर्व-दर्शन-संग्रह' में पुरातन न्याय परम्परा का उल्लेख करते हुए, अन्य सात प्रकारों को जोड़ देते हैं, 'व्याघात', 'प्रतिबन्धि-कल्पना' 'लाघव', 'गौरव', 'उत्सर्ग', 'अपवाद', 'वैजात्य' । किन्तु विश्वनाथ,—जिनकी सूची उपरोक्त से कुछ भिन्न है क्योंकि वे 'व्याघात' को छोड़ देते हैं और 'प्रतिबन्धि कल्पना', 'अपवाद' एवं 'वैजात्य' के स्थान पर 'प्रथमोपस्थितत्व' एवं 'विनिगमन-विरह' को स्वीकार करते हैं—यह मानते हैं कि इनको 'तर्क' कहना उचित नहीं है, किन्तु वे 'तर्क' इसलिये कहलाते हैं कि वे सहकारी के रूप में 'प्रमाणों' के सहायक होते हैं (प्रमाण-सहकारित्व रूप-साधर्म्यात् तथा व्यवहार) ।

(सर्वत्र स्व-क्रिया-व्याघात) ।^१ 'तर्क' नामक विचारधारा केवल तभी व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण में सहायक हो सकती है जब अनेक विधानात्मक एवं निषेधात्मक उदाहरणों का वस्तुतः निरीक्षण किया जा चुका है तथा एक अन्तःकालीन निश्चितता प्राप्त हो चुकी है । अन्तःकालीन निश्चितता प्राप्त हो जाने पर भी जब तक मन उपरोक्त 'तर्क' के द्वारा स्पष्ट नहीं हो जाता तब तक 'संशय-धारा' कदाचित् प्रवाहित हो सकती है ।^२ गणेश कहते हैं कि यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि उक्त विधि के द्वारा व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण के पश्चात् भी कदाचित् संशय उत्पन्न हो सकते हैं कि वल्लि धूम का कारण नहीं है अथवा धूम अहेतुक है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो आप धूम की इच्छा होने पर वल्लि को 'नियत' रूप से प्रज्वलित नहीं करते, अथवा क्षुधा-निवारण की इच्छा होने पर भोजन नहीं करते या अन्य लोगों तक अपने विचारों को पहुँचाने के लिये शब्दों का प्रयोग नहीं करते । इस प्रकार के नियत प्रयत्न स्वयं यह प्रकट करते हैं कि इन अवस्थाओं में कोई 'शका' नहीं होती, क्योंकि यदि 'शका' होती तो यह प्रयत्न ऐसे नियत नहीं होते । यह सम्भव नहीं है कि आप इस शका में रहते हुए भी कि वल्लि धूम का कारण है या नहीं नियत रूप से धूम की प्राप्ति के लिये वल्लि को प्रज्वलित करें । ऐसी अवस्थाओं में शका का अस्तित्व धूम की इच्छा होने पर वल्लि को प्रज्वलित करने के आपके नियत प्रयास के व्याघात में होगा, शकाओं को तभी तक स्वीकार किया जा सकता है जब तक उनका स्वक्रिया से व्याघात (स्वक्रिया-व्याघात) न हो ।^३

किन्तु श्रीहर्ष वेदान्त के दृष्टिकोण से युक्ति देते हुए शका निवारण में 'तर्क' की योग्यता को अस्वीकृत करते हैं । उनका आग्रह है कि यदि यह कहा जाय कि 'तर्क' सभी उदाहरणों में अनिवार्यतः शकाओं का निवारण करता है तथा किसी विशेष व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण में सहायक होता है, तो यह कथन स्वयं किसी अन्य व्याप्ति-प्रत्यय पर आवारित होना चाहिये और वह किसी अन्य पर इस प्रकार 'अनवस्था' दोष उत्पन्न होता है । पुनः, यह तथ्य कि हम वल्लि एवं धूम के सार्वभौम साहचर्य को जानते हैं तथा अन्य किसी ऐसे तत्त्व को वल्लि में सार्वभौम रूप में स्थित नहीं देखते जिसका वल्लि से धूम के समान सार्वभौम साहचर्य हो, यह सिद्ध नहीं करता

^१ 'तर्क' के प्रति गणेश एवं उस पर मथुरानाथ की टीका ।

—तत्त्व-चिन्तामणि, भाग २, पृ० २१६-२८ ।

^२ वही, पृ० २२०, देखिये कामाख्यानाथ की टिप्पणी एवं पृ० २२८ भी ।

^३ तदैव ह्याशक्यते यस्मिन् आशक्यमाने स्वक्रिया-व्याघातो न भवतीति, न हि मम्मवति स्वयं वल्ल्यादिकं धूमादि-कार्यार्थं नियमतः उपादत्ते तत्कारणं तन्नेत्याशक्यते च ।

—वही, पृ० २३२ ।

कि उसमें ऐसा कोई तत्व स्थित नहीं है जो वस्तुतः धूम का कारण हो (यद्यपि आभासतः वल्लि ही उसका कारण प्रतीत हो) । हमारा प्रत्यक्षीकरण केवल उन समस्त वस्तुओं के अस्तित्व अथवा अनस्तित्व को प्रमाणित कर सकता है जो दृष्टि-प्रत्यक्ष की साधारण अवस्थाओं में दृष्टिगोचर हो, वह उन अवस्थाओं से अनियन्त्रित सत्ताओं के भाव अथवा अभाव के सम्बन्ध में कुछ नहीं बता सकता अथवा हम केवल यही कह सकते हैं कि वल्लि के अभाव में एक विशिष्ट प्रकार के धूम के अस्तित्व का अभाव होता है । हम यह नहीं कह सकते कि सभी प्रकार के धूम का अभाव होगा, क्योंकि यह सम्भव है कि कोई अन्य प्रकार का कारण विद्यमान है जो ऐसे विशेष प्रकार के धूम को उत्पन्न करता है जिसका हम अबतक प्रत्यक्षीकरण नहीं कर पाये हैं, केवल अप्रत्यक्षीकरण यह सिद्ध नहीं कर सकता कि ऐसा विशेष प्रकार का धूम सर्वथा अस्तित्व नहीं रखता, क्योंकि प्रत्यक्षीकरण केवल उन सत्ताओं पर लागू होता है जो प्रत्यक्षीकरण के योग्य हो तथा तत्सम्बन्धी अवस्थाओं से निर्धारित हो, अतएव उन सत्ताओं पर लागू नहीं किया जा सकता जो उन अवस्थाओं के अन्तर्गत नहीं लाई जा सकती ।^१ 'तर्क,' जो कि 'स्वक्रिया-व्याघात' की मान्यता के द्वारा सशय का निराकरण करता है तथा जो इस प्रकार व्याप्ति का समर्थन करता है, स्वयं व्याप्ति पर आधारित न होने के कारण स्वभावतः अपने उक्त कार्य को करने में असफल रहेगा, क्योंकि यदि यह मान लिया जाय कि ऐसा आधारहीन 'तर्क' व्याप्ति की स्थापना करता है, तो यह स्वयं एक 'व्याघात' होगा । उदयन ने कहा था कि यदि शका के अभाव के होते हुए भी आप यह मान लें कि भविष्य में शका उत्पन्न हो सकती है तो ऐसा केवल अनुमान के कारण ही हो सकता है, अतः अनुमान प्रामाणिक है । 'तर्क' के आधार में स्थित व्याप्ति के सम्बन्ध में किसी प्रकार की शकाओं को जताना आवश्यक नहीं है, क्योंकि ऐसा करने से स्वक्रिया-व्याघात की उत्पत्ति होगी, क्योंकि हम यह नहीं कह सकते कि हमें वल्लि के धूम के कारण होने में विश्वास है और फिर भी हमें इसमें शका है । श्रीहर्ष ने इसका उत्तर यह कहकर दिया था कि जहाँ साहचर्य के व्यभिचार का अनुभव हो तो वहाँ उसी से व्याप्ति की मान्यता सशयपूर्ण हो जाती है, जब साहचर्य के व्यभिचार का कोई अनुभव न हो, तब अनिश्चित शकाओं का कोई अन्त नहीं हो पाता, क्योंकि ऐसी अज्ञात शकाओं की समाप्ति तभी होती है जब साहचर्य के किसी विशिष्ट व्यभिचार की सूचना हो, अतः किन्हीं परिस्थितियों में 'तर्क' के द्वारा शकाओं का

^१ तददर्शनस्य आपाततो हेत्वन्तर प्रयोज्यावान्तरजात्यदर्शनेन अयोग्यतया अविकल्प्यत्वादप्युपपत्तेः, यदा तु हेत्वान्तर-प्रयोज्यो धूमस्य विशेषो द्रक्ष्यते तदासौ विकल्पिष्यते इति सम्भावनाया दुर्निवारत्वात् ।

निवारण नहीं किया जा सकता ।^१ विवाद मुख्यतः इस बात पर है कि जहाँ श्रीहर्ष कल्पित शकाग्रो के कारण 'तर्क' में विश्वास करने में हिचकते हैं, वहाँ उदयन का विचार है कि यदि हम इतने निराशावादी हो जाएंगे तो हमें अपनी समस्त क्रियाओं को स्थगित करना पड़ेगा । किन्तु उनमें से कोई भी सम्भावना के मध्यवर्ती मार्ग का विवेचन नहीं करता जो हमें क्रिया की ओर प्रेरित कर सके और फिर भी सिद्ध प्रामाणिक अनुमान के रूप में स्वीकार न किया जा सके । पर वर्धमान उदयन के उपरोक्त श्लोक पर टीका करते हुए गणेश का उल्लेख करते हैं जिनके अनुसार 'तर्क' के द्वारा व्याप्ति-प्रत्यय का निर्माण नहीं हो सकता ।^२

परन्तु व्यासतीर्थ का 'तर्क-ताण्डव' में आग्रह है कि 'तर्क' व्याप्ति-प्रत्यय की एक अपरिहार्य अवस्था नहीं है । हम 'तर्क' की प्रक्रिया के बिना आप्त पुरुषों में श्रद्धा के द्वारा अथवा पूर्व-जन्म के अनुभवों में प्राप्त वशगत मस्कारों के द्वारा अथवा सर्व-मान्य मत की सम्मति के द्वारा व्याप्ति के प्रत्यय की प्राप्ति कर सकते हैं । किन्तु वे वर्धमान के उपरोक्त कथनानुसार गणेश द्वारा मान्य 'तर्क'—सम्बन्धी मत से अधिकांश में सहमत प्रतीत होते हैं क्योंकि वे यह मानते हैं कि 'तर्क' प्रत्यक्ष रूप में व्याप्ति की स्थापना में सहायक नहीं होता । वे कहते हैं कि 'तर्क' हमें प्रत्यक्ष रूप में

^१ उदयन का श्लोक निम्नलिखित था

शका चेदनुमास्त्येव न चेच्छका ततस्तस्मै
व्याघातावधिराशका तर्क शकावधिर्भत ।

'कुमुमाजलि,' ३, ७ ।

श्रीहर्ष ने इसका उत्तर उदयन के शब्दों में थोड़ा-सा परिवर्तन करके निम्न प्रकार से दिया—

व्याघातो यदि शकास्ति न चेच्छका ततस्तस्मै
व्याघातावधिराशका तर्क शकावधि कुत ।

—'खडन-खड-खाद्य,' पृ० ६९३ ।

गणेश सुझाव देते हैं कि श्रीहर्ष में 'व्याघात' शब्द का अर्थ साहचर्य का व्यभिचार है (महानवस्थान-नियम), जबकि उदयन में उसका अर्थ 'स्वक्रिया-व्याघात' है । किन्तु जैसा कि व्यासतीर्थ बताते हैं, उक्त शब्द को श्रीहर्ष में भी पश्चादुक्त अर्थ में लिया जा सकता है ।

—'तर्क-ताण्डव' (पा० लि०, पृ० २५) ।

^२ अत्रास्मत्पितृचरणा, तर्को न व्याप्ति-ग्राहक किन्तु, व्यभिचार-ज्ञानाभावसहकृत सहचार-दंशन्म् ।

—प्रकाश, ३, पृ० २६ ।

व्याप्ति की स्थापना में महायता नहीं देता, क्योंकि माहचर्य के व्यभिचार के अभाव के ज्ञान से मात्थेप तत्त्वम्बन्धी व्याप्ति अनुभव (भूयो-दर्शन) के द्वारा व्याप्ति का माधान ग्रहण कर लिया जाता है।^१ वानस्पति भी जगमग उन्नी भन को मानते हैं जब वे यह कहते हैं कि भूयो-दर्शन-जनित सरताग की महायता में उन्विय ही व्याप्ति के स्वाभाविक सम्बन्ध को ग्रहण करती है।^२ व्यामनीयं कहते हैं कि उपायियों ने अभाव का निर्धारण जो कि 'तर्क' का एक व्यापार है, केवल कुछ प्रमाणों से अनुमान में आवश्यक होती है, उसकी सदा अपेक्षा नहीं होती। यदि उसकी सदा आवश्यकता होनी तो 'तर्क' समस्त व्याप्ति-प्रत्ययों के लिये अपेक्षित होने के कारण और व्याप्ति 'तर्क' का आधार होने के कारण 'अनवस्था' दोष की उत्पत्ति हो जायगी।^३ यदि माहचर्य के व्यभिचार का ज्ञान न हो तो माहचर्य के उदाहरणों में ही मादी नत्तान व्याप्ति के प्रत्यय का निर्माण कर लेता है।^४ इसलिये आवश्यकता केवल माहचर्य के व्यभिचार की शकाओं के निवारण की है (व्यभिचार-गता-निवृत्ति-द्वार)। किन्तु ऐसी शकाएँ क्वचित् ही (क्वचित्कैव) खड़ी होती हैं, सदा नहीं, तथा इन कदाचित् शकाओं की निवृत्ति के लिये कभी-कभी ही 'तर्क' के प्रयोग की आवश्यकता पड़ती है। यह युक्ति नहीं दी जा सकती कि शकाओं की सम्भावना सभी अवस्थाओं में बनी रह सकती है अतएव सभी उदाहरणों में 'तर्क' के प्रयोग की आवश्यकता होती है, क्योंकि प्रदन उठाया जा सकता है कि क्या ऐसी शकाएँ हमारे मन में स्वय उत्पन्न होती हैं अथवा वे दूसरों के द्वारा उत्पन्न की जाती हैं? प्रथम मान्यता के अनुसार हम अपने ही हाथों अथवा पैरों के प्रत्यक्षीकरण के सम्बन्ध में शकाएँ कर सकते हैं, अथवा हम अपनी ही शकाओं के प्रति शकाएँ कर सकते हैं, जिससे शकाएँ भी अप्रामाणिक हो जाएँगी। यदि यह माना जाय कि अन्य विकल्पों के सुभाव से ही शकाएँ उद्भूत होती हैं, तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि कई अवस्थाओं में ऐसे विकल्पों का कोई सुभाव नहीं दिया जायगा अथवा उनमें से एक की सम्भावना का ऐसा प्रबल सुभाव दिया जा सकता है कि शकाओं के लिये कोई अवसर उत्पन्न न होगा। अत यह स्वीकार करना होगा कि अनेक उदाहरणों में हमें कुछ कोटि के साहचर्य में स्वाभाविक विश्वास होता है

^१ अपि च तर्को न साक्षाद् व्याप्ति-ग्राहक [भूयो-दर्शन-व्यभिचारादर्शन-सहकृत-प्रत्यक्षे-
राव तद्-ग्रहणात्। —'तर्क-ताण्डव' (पा० लि०, पृ० २०)।

^२ भूयो-दर्शन-जनित-संस्कार-सहितमिन्द्रियमेव स्वाभाविक सम्बन्ध-ग्राहि।

—तात्पर्य-टीका।

^३ श्रीहर्ष की आपत्तियों का विवरण देते समय यह पहले ही बता दिया गया है।

^४ अदृष्टे व्यभिचारे तु साधक तदति स्फुट

ज्ञायते साक्षिणीवाद्धा मानवधो न तद् भवेत्।

—तर्क-ताण्डव, (पा० लि०, पृ० २१)।

जहाँ स्वयं कोई सकाएँ उत्पन्न नहीं होती (स्व-रमिक विश्वासस्यावश्यकत्वान् न सर्वतः शका),^१ कोई भी व्यक्ति आजीवन अविरल शका-धारा में सक्रान्त नहीं देखा जाता (न चाविरल-लग्न-शका-धारा-अनुभूयते) । द्वितीय मान्यता के आधार पर भी कोई यह नहीं कह सकता कि सगय सदा उत्पन्न हो सकते हैं । धूम और वह्नि के सम्बन्ध में कोई यह सुझाव नहीं दे सकता कि वह्नि में मित्र कोई अन्य सत्ता भी हो सकती है जो धूम का कारण है, क्योंकि यदि यह सत्ता इन्द्रिय-ग्राह्य होती तो उसका प्रत्यक्षीकरण हो जाता और यदि वह इन्द्रिय-ग्राह्य नहीं होती तो कोई प्रमाण नहीं दिया जा सकता था कि एक इन्द्रियों से अगोचर सत्ता का अस्तित्व है अथवा हो सकता है । क्योंकि यदि श्रीहर्ष सर्व वस्तुओं के प्रति इतने सगयपूर्ण हैं तो यह निर्देश किया जा सकता है कि 'अद्वैत' के पक्ष में दिये गये प्रमाणों में सहस्र दोष हो सकते हैं और द्वैतवादियों की युक्तियों में सहस्र अच्छी बातें हो सकती हैं, अतएव इन शकाओं के फलस्वरूप आप स्वयं अपने अद्वैत मत की स्थापना में किसी निष्कर्ष पर नहीं पहुँच सकते ।^२ यदि एक व्याप्ति में निश्चय उत्पन्न होता है तो सशय की अनिश्चित सम्भावना-मात्र से व्याप्ति की सत्यता के सहज निश्चय का प्रतिबन्ध नहीं होता ।^३ यदि आप स्वयं क्षुधा-निवृत्ति के लिये भोजन करते हैं, तो आप यह नहीं कह सकते कि आप फिर भी शका करते हैं कि भोजन करना कदाचित् क्षुधा-निवृत्ति का कारण नहीं हो सकता । इसके अतिरिक्त, यह आग्रह करने से क्या लाभ होता है कि शकाओं की सम्भावना सदा बनी रहती है ? क्या इसका तात्पर्य सर्व अनुमान अथवा समस्त व्याप्ति-प्रत्ययों की प्रामाणिकता को नष्ट करना है ? अनुमान की उपयोगिता को स्वीकार करने का इच्छुक कोई भी व्यक्ति उसको स्थापित करने के साधन-व्याप्ति-प्रत्यय को नष्ट करने का नहीं सोच सकता । यदि व्याप्ति की स्थापना नहीं हो पाती तो वेदान्ती को पता लगेगा कि उन वैदिक अद्वैतवादी शब्दों के अर्थों को समझना सम्भव नहीं है जिनके द्वारा वह अद्वैतवाद को स्थापित करने का इच्छुक है । पुनः, यदि अनुमान की प्रामाणिकता को स्थापित करना है तो ऐसा अनुमान के द्वारा ही किया जा सकता है, प्रत्यक्ष द्वारा नहीं । अनुमान के बिना वेदान्ती न तो किसी बात को स्थापित कर सकता था और न अपने प्रतिपक्षियों द्वारा उसके सिद्धान्तों के विरोध में दिये गये कथनों का खण्डन कर सकता था । अतः यह प्रतीत होगा कि श्रीहर्ष एक अनुमान को ऐसे स्थापित करना चाहते हैं मानो कल्पित शकाओं का कोई भय नहीं है

^१ तर्क-ताण्डव, पृ० २२-३ ।

^२ वही, पृ० २४ ।

^३ न हि ग्राह्य-सशय-मात्र निश्चय-प्रतिबन्धकम्, न च उत्पन्नस्य व्याप्ति-निश्चयस्य बलवद् बाधकमस्ति येन औत्सर्गिक प्रामाण्यमपोद्येत ।

और फिर भी केवल कहने मात्र के लिये यह कहते हैं कि सर्व अनुमान में शकाओं के अस्तित्व की सम्भावना बनी रहती है ।^१

उपरोक्त विवेचन से जो मुख्य बातें फलित होती हैं वे यह हैं कि जबकि श्रीहर्ष यह युक्ति देंगे कि किसी व्याप्ति-प्रत्यय की प्रामाणिकता को खतरे में डालने वाली शकाओं का तर्क निवारण नहीं कर सकता और जब नैयायिक यह मानेंगे कि व्याप्ति-प्रत्ययो से शकाओं को निवृत्त करने के अपने व्यापार के कारण 'तर्क' सर्व अनुमान-प्रक्रियाओं का एक तत्व है, वहाँ व्यासतीर्थ यह युक्ति देते हैं कि यद्यपि शका-निवारण में 'तर्क' की योग्यता को स्वीकृत किया जाता है, तथापि चूँकि अनेक अनुमानों में 'तर्क' की सहायता की अपेक्षा रखने वाली शकाएँ उत्पन्न ही नहीं होगी अतः यह कहना सत्य नहीं है कि 'तर्क' सर्व अनुमानों में एक अनिवार्य तत्व है ।^२ उपरोक्त कथन से ऐसा प्रतीत होगा कि 'तर्क' के यथार्थ व्यापार के सम्बन्ध में न्याय-मम्प्रदाय में कुछ सूक्ष्म मतभेद है । किन्तु सामान्य प्रवृत्ति 'तर्क' के व्यापार को शका-निवारण तक सीमित रखना है और इस प्रकार व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण में सहायता देना है, परन्तु वह प्रत्यय रूप में व्याप्ति-प्रत्यय को उत्पन्न नहीं करता (न तु व्याप्ति-ग्राहक) और न वह विशेष आगमनों को प्रकृति की एकरूपता के सामान्य सिद्धान्त के प्रयोग द्वारा सत्यापित करता है ।^३

^१ वही, पृ० २५-३१ ।

^२ किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि न्याय अनुमान के सर्व उदाहरणों में 'तर्क' की आवश्यकता का आग्रह करेंगे । प्राचीन न्याय-लेखक इस विषय पर स्पष्ट रूप से कुछ नहीं कहते, किन्तु विश्वनाथ अपनी 'मुक्तावली' में कहते हैं कि तर्क केवल उन्हीं उदाहरणों में आवश्यक होता है जहाँ व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण में सदेह हो । जहाँ स्वभावतः कोई शकाएँ उत्पन्न नहीं हों वहाँ 'तर्क' की कोई आवश्यकता नहीं होती (यत्र स्वतंत्र शका नावतरति तत्र न तर्कपिक्षापीति) । 'मुक्तावली', १३७ ।

किन्तु 'मुक्तावली' १३७ पर अपनी 'टीका' में दिनकर के विचार में 'तर्क' दो प्रकार के होते हैं, सशय-परिशोधक एवं व्याप्ति-ग्राहक (तर्कश्च द्विविधो सशय-परिशोधका व्याप्ति ग्राहकश्च) । पर यह ऊपर दिये गये वधमान के मत से प्रत्यक्ष विरोध में है ।

^३ इस विषय पर 'हिन्दू रसायन-शास्त्र का इतिहास' (पृ० २६४) में डा० पी० सी० राय द्वारा 'तर्क' के विषय में डा० सील के सक्षिप्त उल्लेखों का विवरण सही शब्दों में नहीं दिया गया है । वहाँ वे कहते हैं—'तर्क' अथवा 'ऋ' इस प्रकार, प्रकृति की एकरूपता एवं कारणता के उन सिद्धान्तों के उपनय द्वारा विशेष आगमनों के सत्यापन एवं न्याय-संगति की स्थापना को कहते हैं, जो स्वयं 'भूयो-दर्शन' तथा एकरूपता अथवा कारणता के अग्रणीत विशेष आगमनों के अभिनिश्चय पर निर्भर

अवतक व्यामतीर्थ ने 'तर्क' शब्द का प्रयोग 'न्याय' द्वारा स्वीकृत अर्थ में किया है और उम अर्थ में प्रयोग करते हुए उन्होंने यह प्रदर्शित किया है कि शकाओं का निवारण व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण के लिये अपरिहार्य नहीं है । किन्तु उनके अनुसार 'तर्क' साध्याभाव के कारण साधनाभाव के ज्ञान की अनिवार्य उत्पत्ति में निहित है, इस दृष्टिकोण में देखने पर वह 'अनुमान' में एक रूप हो जाता है । जयतीर्थ भी अपनी 'प्रमाण-पद्धति' में कहते हैं कि 'तर्क' का अर्थ है किमी विशेष धर्म अथवा वस्तु (साधन) के प्रत्यक्षीकरण करने अथवा अंगीकार करने पर किसी अन्य वस्तु (साध्य) की अनिवार्य मान्यता को स्वीकार करना (कस्यचिद् धर्मस्यांगी कार्थान्तरम्यापादन तर्क) ।^१ यह अंगीकार करने पर कि पर्वत में बल्लि नहीं है, हमें अनिवार्यतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि उसमें घूम नहीं है, यह 'तर्क' है और 'अनुमान' भी है ।^२ इस प्रकार 'तर्क' वह प्रक्रिया है जिसके द्वारा एक परिकल्पना की मान्यता स्वभावतः निष्कर्ष की सत्यता को सिद्ध करती है । इसलिये यह एक 'प्रमाण' अथवा ज्ञान का प्रामाणिक साधन है और इसे सञ्चय अथवा मिथ्या ज्ञान नहीं माना जाना चाहिये, जैसा कि कुछ न्याय-लेखकों ने किया, अथवा जैसा कि अन्य न्याय-लेखकों ने माना, इसे सञ्चय और 'निर्णय' से भिन्न नहीं समझना चाहिये । इस प्रकार व्यामतीर्थ के अनुसार 'तर्क' का दोहरा व्यापार होता है, एक तो शकाओं के निवारक एव अन्य प्रमाणों के सहायक के रूप में और दूसरा अनुमान के रूप में । व्यासतीर्थ जो मुख्य बात उदयन (जो यह मानते हैं कि तर्क का उपयोग केवल अनिष्ट मान्यताओं का निवारण करना है) और वर्धमान (जो यह मानते हैं कि तर्क का उपयोग केवल साध्याभाव के मदेह का निवारण

करते हैं (भूयो-दर्शन-जनित-संस्कार-महितमिन्द्रियमेव स्वाभाविक मन्बन्व-ग्राहि वाचस्पति) । इस प्रकार 'तर्क' 'सदेह'-निवारण में भी सहायक होता है ।

'व्याप्ति' प्रत्यय के निर्माण-मार्ग को माफ करने में उसके कार्य व्यापार पर . 'मार्ग-साधन-द्वारेण तर्कस्य ताव-ज्ञानार्थत्वमिह विवक्षितम्' । 'न्याय-मजरी' पृ० ५८६ देविए । मथुरानाय भी निर्देश करते हैं कि 'तर्क' का कार्य-व्यापार ऐसे आचारों को प्रदान करना है कि सञ्चय उत्पन्न न हो सके, किन्तु वह 'व्याप्ति-ग्राहक' नहीं होना (तर्क शकानुत्पत्तौ प्रयोजक —) ।

—'तत्त्व-चिन्तामणि', भाग २, पृ० २४० पर मथुराराय ।

^१ 'प्रमाण-पद्धति', पृ० ३६ अ । मन्मते तु अंगीकृतेन साध्याभावेन मह अनंगीकृतस्य साधनाभावस्य व्यापकत्व-प्रमा वा साध्याभावांगीकार-निमित्तक-साधनाभावस्यांगी-कर्तव्यत्वप्रमा वा तर्क्यतेऽनेन इति व्युत्पत्त्या तर्क ।

—तर्क-ताण्डव (पा० लि० पृ० ७८) ।

^२ पर्वतो निर्धुमत्वेनांगीकर्तव्य निरग्निकन्वेनांगीकृतत्वाद् हृदयतित्यत्तुमानमेव तर्क ।

—वही, पृ० ८४ ।

करना है) के विरोध में कहते हैं वह यह है कि यदि 'तर्क' धूम की उपस्थिति में साध्य (वह्नि) के अभाव की मान्यता में निहित भौतिक असंगति अथवा तथ्यों की असम्भाव्यता की गणना नहीं करता है तो सदेह अथवा अनिष्ट मान्यताओं का भी निवारण नहीं होगा और यदि वह उनकी गणना करता है तो उससे नवीन ज्ञान की उत्पत्ति होती है, वह अनुमान से एकरूप है और स्वयं एक 'प्रमाण' है।^१ 'तर्क' एक निषेधात्मक अनुमान माना जा सकता है, यथा, 'यदि वह वह्नि से रहित होता तो वह धूम से रहित होता, किन्तु वह ऐसा नहीं है।' इस प्रकार का निषेधात्मक अनुमान होने के नाते वह एक स्वतन्त्र अनुमान है और चूँकि उसका उपयोग एक मकारात्मक अनुमान को सुदृढ़ बनाने के लिये किया जा सकता है अतः उस अवस्था में उसे उसका एक अतिरिक्त आधार माना जा सकता है (प्रमाणानामनुग्राहक), जैसे प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञात वस्तु को पुनः अनुमान द्वारा सुदृढ़ बनाया जा सकता है।^२ जैसाकि पहले बताया जा चुका है अन्य उदाहरणों में अका-निवारण का उसका उपयोग बना रहता है, किन्तु सर्वत्र उसमें निहित मूल सिद्धान्त है अन्य विकल्पों को अमम्भव सिद्ध करने वाली अनिवार्य मान्यता (अन्यथानुपपत्ति), जो अनुमान का भी सिद्धान्त है।^३

व्याप्ति

संस्कृत में 'व्याप्ति' शब्द एक सज्ञा है जिसकी व्युत्पत्ति 'व्याप्' धातु से हुई है। साध्य (यथा, वह्नि) धूम के सब उदाहरणों में व्याप्त होता है, अर्थात्, साध्य का वृत्त धूम के वृत्त से छोटा नहीं होता है तथा उसको परिवेष्टित कर देता है, इसलिये साध्य 'व्यापक' कहलाता है और हेतु (यथा, धूम) 'व्याप्य' कहलाता है। इस प्रकार धूम एवं वह्नि के उदाहरण में उनमें अचूक सम्बन्ध (अव्यभिचारिता-सम्बन्ध) है, तथा पूर्वोक्त 'व्याप्य' कहलाता है और पश्चादुक्त 'व्यापक'। पर यह अव्यभिचारि-सम्बन्ध चार प्रकार का हो सकता है। प्रथमतः, दोनों वृत्तों का संपात (समवृत्ति) हो सकता है और उस दशा में हेतु को साध्य माना जा सकता है और उसे हेतु माने गए साध्य से अनुमित किया जा सकता है। इस प्रकार हम दोनों प्रकार से युक्ति दे सकते हैं, वह

^१ किं च परमते तर्कस्य किं विषय-परिशोधने उपयोग किं उदयनरीत्या अनिष्ट-प्रसजनत्व-मात्रेण उपयोग किं वा बद्धमानादि-रीत्या साध्याभाव-सदेह-निवर्त्तनेन ।

—वही, पृ० ६२ ।

^२ साधनानुमानं विनैव यदि निरग्निक स्यात्तर्हि निर्धूमं स्यात्तथा चायं निर्धूम इति तर्क-रूपानुमानेनैवाग्निसिद्धे ।

—वही, पृ० ६० ।

^३ साक्षादन्यथानुपपत्ति-प्रमापक-तर्क-विषय-कृत-विरोधस्य सत्वात् ।

—वही, पृ० ८६ ।

पाप-पूर्ण है क्योंकि वह वेदो में वर्जित है और वह वेदो में वर्जित है क्योंकि वह पाप-पूर्ण है, यहाँ दोनो वृत्तों में 'समवृत्ति' है। दूसरे, जब एक वृत्त दूसरे से छोटा हो, जैसे धूम एव वल्लि के उदाहरण में (न्यूनाधिक-वृत्ति), वल्लि का वृत्त धूम के वृत्त से बड़ा है अतएव हम धूम को वल्लि से अनुमित कर सकते हैं, पर वल्लि को धूम से नहीं—'व्याप्य' 'व्यापक' से छोटा है। तीसरे, जहाँ दोनो वृत्त परस्पर अपवर्जित हों (परस्पर-परिहारेणैव वर्तते) यथा, 'गोत्व' का जाति-प्रत्यय और 'अश्वत्व' का जाति-प्रत्यय, जहाँ एक होता है वहाँ दूसरा नहीं होता। यहाँ अपवर्जन का सम्बन्ध है न कि 'व्याप्य' एव 'व्यापक' का सम्बन्ध। चौथे, जहाँ दोनो कमी तो परस्पर अपवर्जित होते हैं और फिर भी कभी-कभी उनमें समवृत्ति पाई जाती है, जैसे, भोजन स्त्रियों द्वारा पकाया जाता है, फिर भी पुरुष भी भोजन पकाते हैं, भोजन पकाने और पुरुषों में परस्पर अपवर्जन है, यद्यपि कुछ पुरुष ऐसे हो सकते हैं जो भोजन पकाते हैं (अवचित् समाविष्ट अपि क्वचित् परस्पर-परिहारेणैव वर्तते)। भोजन पकाने का वृत्त पुरुषों एव स्त्रियों में विभक्त होता है। यहाँ भी पुरुषों और भोजन पकाने में एक सम्बन्ध है, किन्तु वह अचूक (अव्यभिचारिता) नहीं है, अव्यभिचारी सम्बन्ध का अर्थ यह है कि जहाँ एक है वहाँ दूसरा भी होना चाहिये।

जब एक मनुष्य वल्लि एव धूम के अस्तित्व का निरीक्षण करता है, तब वह अपने मन में सहज ही विचार करता है, 'क्या इसी स्थान में वल्लि एव धूम साथ-साथ दृष्टि-गोचर होने हैं, जबकि अन्य स्थानों में और अन्य कालों में एक की उपस्थिति दूसरे की उपस्थिति का अपवर्जन करती है, अथवा क्या वे साथ-साथ पाये जाते हैं,' फिर अनेक उदाहरणों का निरीक्षण करने पर वह पाता है कि जहाँ धूम है वहाँ वल्लि है और जहाँ वल्लि नहीं है वहाँ धूम नहीं है तथा कम से कम कुछ उदाहरणों में वल्लि है किन्तु धूम नहीं है। इन निरीक्षणों के पश्चात् इस प्रकार के विचार उत्पन्न होते हैं—'धूम कि, यद्यपि अनेक उदाहरणों में वल्लि का धूम के साथ साहचर्य है और कम से कम कुछ उदाहरणों में जहाँ धूम नहीं है वहाँ वल्लि पाई जाती है, इसलिये क्या धूम,—यद्यपि मुझे ज्ञात सब उदाहरणों में वह वल्लि के साथ अस्तित्व रखता है, कभी उसके बिना अस्तित्व रखता है अथवा क्या वह सदा वल्लि से साहचर्य रखता है?' पुनः यह विचार उत्पन्न होता है कि धूम का वल्लि से सम्बन्ध आर्द्र ईधन (आर्द्रन्धन) द्वारा निर्धारित होता है, जिसे एक 'उपाधि' कहा जा सकता है, अर्थात् यदि यह उपाधि नहीं होती तो वल्लि का धूम से और धूम का वल्लि से निरपेक्ष साहचर्य होता। यह उपाधि धूम के सब उदाहरणों में अस्तित्व रखती है किन्तु वल्लि के सब उदाहरणों में नहीं।^१ जहाँ साहचर्य इस प्रकार की उपाधि में निर्धारित नहीं होता, वहाँ वह सार्वभौम रूप में पारम्परिक होता

^१ इसलिये यह उपाधि 'पर्वत में धूम है धूम कि वहाँ अग्नि है' अनुमान को असत्य बना देगी।

है। कुछ ऐसे गुण हैं जो वह्नि और धूम में उभयनिष्ठ हैं (यथा, वे दोनों प्रमेय हैं, यथा, प्रमेयत्वम्) और इनके द्वारा सम्बन्ध निर्धारित नहीं हो सकता। कुछ अन्य गुण हैं जो धूम अथवा वह्नि में नहीं पाये जाते हैं तथा इनसे भी सम्बन्ध निर्धारित नहीं हो सकता। ईंधन की आर्द्रता की उपस्थिति-रूप उपाधि ही अपने अभाव से वह्नि को धूम से विलग कर सकती है, पर धूम को वह्नि से विलग नहीं कर सकती। यदि ऐसी कोई उपाधि होती जो वह्नि के सब उदाहरणों में विद्यमान होती परन्तु धूम के सब उदाहरणों में नहीं होती, तो धूम से वह्नि का अनुमान उतना ही दोषपूर्ण होता जितना वह्नि से धूम का अनुमान। अब, जहाँ तक हमने निरीक्षण किया है, ऐसी कोई उपाधि नहीं है जो वह्नि के सब उदाहरणों में उपस्थित हो किन्तु धूम के सब उदाहरणों में न हो, यह भय अवैध है कि कुछ ऐसी उपाधियाँ हैं जो हमारी इन्द्रियों के लिये अति सूक्ष्म हैं, क्योंकि यदि वह अन्य प्रमाणों द्वारा न तो प्रत्यक्ष की जाती है और न ज्ञात की जाती है (प्रमाणान्तर-वैध), तो यह शका उत्पन्न नहीं हो सकती कि वह फिर भी किसी प्रकार अस्तित्व रख सकती है। अतः जब हम सन्तुष्ट हो जाते हैं कि कोई उपाधियाँ नहीं हैं, तब नियत व्याप्ति के प्रत्यय का उदय होता है (अविनाभाव-प्रमिति)।^१ अतः नियत व्याप्ति को ऐसे व्यापक अनुभव की सहायता से प्रत्यक्षीकरण द्वारा ग्रहण किया जाता है जिसके साथ उपसाधनों के रूप में साहचर्य के अपवाद के ज्ञान का अभाव तथा उपाधियों के अभाव का निश्चय क्रियान्वित रहता है। जब एक बार धूम और अग्नि के परस्पर नियत सम्बन्ध को ग्रहण कर लिया जाता है, तब जहाँ धूम का प्रत्यक्षीकरण होता है वहाँ वह्नि को अनुमित किया जाता है।^२ व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण का यह वर्णन न्यूनाधिक न्याय-मत के समान ही प्रतीत होता है, वहाँ भी अपवाद के अभाव के ज्ञान के रहित साहचर्य का प्रत्यक्षीकरण व्याप्ति-प्रत्यय के निर्माण को प्रेरित करता है।^३

^१ यहाँ व्यासतीर्थ कहते हैं कि उपाधियों के अभाव का अभिनिश्चय उन अधिकांश उदाहरणों में आवश्यक होता है जहाँ उनके सम्भाव्य अस्तित्व के प्रति शकाएँ हो, किन्तु सर्व उदाहरणों में उसकी अपरिहार्यता का आग्रह नहीं करना चाहिए, क्योंकि उस दशा में उपाधियों के अभाव का अभिनिश्चय व्याप्ति के निर्धारण पर आधारित होने के कारण तथा वह उपाधियों के अभाव के पूर्व अभिनिश्चय पर आधारित होने के कारण 'अनवस्था' दोष उत्पन्न हो जायगा। 'या तु पद्धतुपाधि-निश्चयस्य सहकारित्वोक्ति सा तु उपाधि-शकास्थामिप्राया न तु सार्वत्रिकामिप्राया अन्यथा उपाध्याभावनिश्चयस्य व्याप्ति-सापेक्ष-तर्काधीनत्वेन-नवस्थापातात्।'।

—'तर्क-ताण्डव' (पा० लि० पृ० २२)।

^२ 'प्रमाण-पद्धति', पृ० ३१-५।

^३ 'व्यभिचार-ज्ञान-विरह-सहकृत सहचार-दर्शन व्याप्ति-ग्राहकम्।'।

अनुमान में ज्ञानमीमांसात्मक प्रक्रिया

न्याय का मत है कि जब धूम एव वह्नि के मध्य स्थित व्याप्ति-सम्बन्ध से परिचित कोई व्यक्ति एक पर्वत पर धूम देखता है तो वह व्याप्ति-सम्बन्ध का स्मरण (व्याप्ति-स्मरण) करता है कि वह धूम वह्नि से नियत एव निरुपाधिक सम्बन्ध रखता है।^१ फिर दोनों प्रत्ययो का सम्बन्ध स्थापित होता है, अर्थात्, वह धूम, जिसका वह्नि से निरुपाधिक नियत सम्बन्ध है, पर्वत में विद्यमान है। ज्ञान का यह तीसरा सश्लेषण ही हमें पर्वत में वह्नि के अनुमान की ओर प्रेरित करता है। 'न्याय-सुधा' का अनुसरण करते हुए व्यासतीर्थ यह युक्ति देते हैं कि उपरोक्त मत उन सभी उदाहरणों में सत्य हो सकता है जहाँ हेतु को बिना देखे व्याप्ति का स्मरण होता है वहाँ यह त्रिविध सश्लेषण स्वीकार नहीं किया जा सकता। किन्तु प्रभाकर यह मानते हैं कि समस्त अनुमान दो पृथक् तर्क-वाक्यों से अग्रसर होता है तथा सश्लेषण की कोई अपेक्षा नहीं रहती। दो तर्क-वाक्य है 'धूम वह्नि से व्याप्य है' और 'पर्वत वह्निमान है।' प्रभाकर का मत है कि चूँकि इन दो तर्क-वाक्यों में निरूपित ज्ञान समस्त अनुमान से नियत एव निरुपाधिक रूप से पूर्व आना चाहिए, इसलिए यह विश्वास करने की कोई आवश्यकता नहीं है कि उनका सश्लेषण अनुमान का कारण है, क्योंकि वस्तुतः ऐसा कोई सश्लेषण घटित नहीं होता। परन्तु व्यासतीर्थ युक्ति देते हैं कि इस प्रकार का विश्लेषण अनुमान एव अन्य मानसिक प्रक्रियाओं, यथा प्रत्याह्वान आदि में एक यथार्थ मनो-वैज्ञानिक अवस्था होता है। इसके अतिरिक्त, यदि धूम (जिसके साथ वह्नि नियत रूप से उपस्थित पाई गई थी) और पर्वत में अब देखे गये धूम की एकरूपता की दो तर्क-वाक्यों के सश्लेषण के द्वारा स्थापना नहीं की जाती तो न्याय-वाक्य में चार पद हो

'तत्त्व-चिन्तामणि' पृ० २१०। जैसाकि पहले ही ऊपर वर्णन कर दिया गया है, व्याप्ति के प्रति वैध शक्य 'तर्क' द्वारा दूर की जा सकती है।

'न्याय-सुधा' का अनुसरण करते हुए व्यासतीर्थ 'उपाधि' की 'साध्य-व्यापकत्वे सति साधनाव्यापक उपाधिरिति' के रूप में परिभाषा देते हैं, तथा वे 'साध्य-सम-व्याप्तत्वे सति साधनाव्यापक उपाधि' के रूप में उदयन की परिभाषा और 'पर्यवसित-साध्य-व्यापकत्वे सति साधनाव्यापक उपाधि' के रूप में गणेश की परिभाषा के प्रति आपत्ति उठाते हैं। किन्तु, जैसी कि ऊपर व्याख्या की जा चुकी है, इन विभिन्न परिभाषाओं द्वारा निर्दिष्ट अभिप्राय वही है। उक्त विभेद तार्किक अथवा दर्शन-सम्बन्धी होने के बजाय शाब्दिक एव पाण्डित्यपूर्ण अधिक है। 'उपाधि' पर समस्त विवेचन को देखिये व्यासतीर्थ के 'तर्क-ताण्डव' (पा० लि० पृ० ४४-६१) में।

^१ 'अथ धूमो वह्नि-व्याप्य' अथवा 'वह्नि-व्याप्य-धूमवान् अयमिति'।

जाते, अतएव यह दोषपूर्ण हो जाता ।^१ पुन अनुमान में निम्न विचार का मन्वन्व-
इस प्रकार के मन्वन्व की अपेक्षा रहता है जिसे बिना दोषों का वाक्य मन्वन्व-
रहित एवं रयितक (निर्यापक) बने रहे और जो अनुमान कति नहीं होगा ।

अनुमान के मन्वन्व में विभिन्न विचार

अनुमान तीन प्रकार का होता है—(१) कार्यानुमान—कारण का फल में अनुमान, यथा वह्नि का धूम में अनुमान, (२) कारणानुमान—कार्य का कारण में अनुमान, यथा वर्षा का घिरते हुए बादलों में अनुमान, (३) अवाय-कारणानुमान—कारण-कार्य प्रकारों में एक भिन्न स्वर का अनुमान, यथा रम में रूप का अनुमान (रमे रूपम्) । एक अन्य दृष्टिकोण में अनुमान दो प्रकार का होता है—(१) दृष्ट, जहाँ अनुमित पदार्थ 'प्रत्यक्ष-योग्य' होता है, यथा वह्नि का धूम में अनुमान, और (२) सामान्यतो-दृष्ट जहाँ वह 'प्रत्यक्ष-योग्य' नहीं होता (प्रत्यक्षायोग्य), यथा रूप के प्रत्यक्षीकरण में चक्षु-इन्द्रिय का अनुमान । 'दृष्ट' एवं 'अदृष्ट' में अनुमान का यह विभाजन एक अन्य दृष्टिकोण में भी किया जा सकता है । यथा, जब दो वस्तुओं के मध्य व्याप्ति के साक्षात् निरीक्षण के आधार पर अनुमान किया जाता है (यथा, वह्नि और धूम), तब वह 'दृष्ट' कहलाता है, किन्तु, जब एक अनुमान समानता अथवा सादृश्यता के आधार पर किया जाता है तब वह 'सामान्यतो-दृष्ट' कहलाता है, यथा यह अनुमान कि जैसे हल चलाना आदि, फल की उत्पत्ति को प्रेरित करने हैं वैसे उज्ज भी स्वर्गीय सुखों को उत्पन्न करते हैं क्योंकि उनमें यह सादृश्य है कि दोनों प्रत्यक्ष के फल हैं । पुन अनुमान दो प्रकार का माना जा सकता है—(१) साधनानुमान—एक प्रमा में दूसरी प्रमा का अनुमान, यथा, वह्नि का धूम से, (२) रूपानुमान—मिथ्या ज्ञान का अनुमान, यथा यह अपने निष्कर्ष को सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि उसका अनुभव में व्याघात होता है । 'पुन कुछ विद्वान् मानते हैं कि अनुमान तीन प्रकार का होता है (१) उपस्थिति में पूर्ण अन्वय के आधार पर (जहाँ व्यतिरेक का कोई उदाहरण सम्भव नहीं होता), (२) पूर्ण व्यतिरेक के आधार पर (जहाँ कोई वाह्य अन्वय का उदाहरण सम्भव नहीं होता), (३) संयुक्त अन्वय और व्यतिरेक के आधार पर, इस दृष्टिकोण से वह 'केवलान्वयी' (असम्भाव्य-व्यतिरेक), 'केवलव्यतिरेक' (असम्भाव्य-अन्वय), और 'अन्वय-व्यतिरेक' (संयुक्त अन्वय-व्यतिरेक) कहलाता है । इस प्रकार 'सर्व ज्ञेय पदार्थ वाच्य हैं' तर्क-

^१ एव च किञ्चित् प्रमेय वह्नि-व्याप्य पर्वतश्च प्रमेयवान् इति ज्ञान-द्वयमिव कश्चिद् धर्मो वह्नि-व्याप्य पर्वतश्च धूमवन्निति विश-कलित परस्पर-वर्तनाभिज्ञ ज्ञान-द्वयमपि नानुमिति हेतु ।

वाक्य प्रथम प्रकार के अनुमान का एक उदाहरण है, क्योंकि कोई व्यतिरेक का उदाहरण सम्भव नहीं है जिसके सम्बन्ध में हम यह कह सकें कि यह एक ज्ञेय पदार्थ नहीं है तथा वाच्य भी नहीं है, 'मम प्राणवान शरीर आत्माओं से सम्पन्न होते हैं' 'तर्क-वाक्य' द्वितीय प्रकार के अनुमान का एक उदाहरण है। इसको केवल व्यतिरेक के उदाहरणों द्वारा ही सिद्ध किया जा सकता है, जैसे 'वे सब सत्ताएँ जा आत्माओं से सम्पन्न नहीं हैं प्राणवान नहीं हैं, 'क्योंकि उक्त तर्क-वाक्य में समस्त अन्व के उदाहरणों का समावेश हो जाता है, इसलिए विचाराधीन तर्क-वाक्य के अतिरिक्त कोई अन्वय के उदाहरण उपलब्ध नहीं है। तृतीय प्रकार का एक साधारण प्रकार का अनुमान होता है जहाँ व्याप्ति की अनुभूति अन्वय एवं व्यतिरेक दोनों प्रकार के उदाहरणों द्वारा होती है।

अनुमान दो प्रकार का और कहा गया है—पहला 'स्वार्थ' जहाँ व्याप्ति सहित हेतु का ज्ञान हमारे मन में स्वतः उत्पन्न होता है, और दूसरा 'परार्थ' जहाँ उक्त ज्ञान अन्य लोगों की शिक्षा के लिए होता है। अनुमान के अवयवों के सम्बन्ध में व्यास-तीर्थ प्राचीन न्याय-लेखको (जन्-नैयायिक) के दस-वाक्यों के मत, उत्तरवर्ती न्याय-लेखको के पाँच वाक्यों के मत, मीमांसा के तीन वाक्यों के मत और बौद्धों के उदाहरण एवं उपनय-सम्बन्धी (उदाहरणो-पनयन्) दो वाक्यों के मत का विवेचन करते हैं। व्यासतीर्थ का आग्रह है कि चूँकि इन मष्टक वाक्यों का मूल्य व्यक्तियों को एक व्याप्ति-विशेष का स्मरण करवाने में अथवा जो व्यक्ति उसे नहीं जानते थे उनमें एक जिज्ञासा उत्पन्न करवाने में निहित है, इसलिये अनुमान जिन परिस्थितियों में किया जा रहा है तदनुसार अथवा अनुमान करने वाले व्यक्ति की मन स्थिति के अनुसार केवल उतने ही वाक्यों की आवश्यकता होती है जितने उद्देश्य पूर्ति में सहायक होते हैं—अतएव ऐसे उदाहरण हो सकते हैं जिनमें केवल प्रतिज्ञा हेतु एवं उदाहरण ही आवश्यक होते हैं, ऐसे उदाहरण हो सकते हैं जिनमें केवल हेतु से मयुक्त प्रतिज्ञा की आवश्यकता होती है (अग्नि व्याप्त-धूमवान् पर्वतोऽग्निमानिति हेतुगर्भ-प्रतिज्ञा), अथवा, जब कुछ उदाहरणों में निवाद में प्रतिज्ञा पूर्वग्रहीत होती है, तब केवल हेतु ही आवश्यक होता है, इत्यादि।^१ इसलिये अनुमान के लिये आवश्यक मष्टक वाक्यों की संख्या के सम्बन्ध में कोई निश्चित नियम नहीं होता, परिस्थिति-विशेष पर भी निर्भर करता है कि दो, तीन अथवा अधिक वाक्यों की आवश्यकता है।

^१ जिज्ञासा-मशय-शक्य-प्राप्ति प्रयोजन-मशयनिरासा प्रतिज्ञा हेतुदाहरणोपनयनि-गमनानि ऽति दशावयवा इति जरल्लेयायिका आहु ।

—'तर्क-ताण्डव' ।

^२ विवादेनैव प्रतिज्ञा-सिद्धौ कुत पवतोऽग्निमानिति प्रश्ने अग्नि-व्याप्त-धूमवत्त्वादिति हेतु-मात्रेण वा ।

—नर्क-नाण्डव (पा० लि०, पृ० १०) ।

जयतीर्थ और व्यासतीर्थ दोनों नागिनि श्रोत्रा के विभाजन (उपपत्ति-श्रोत्र) पर एक लम्बा विवेचन करते हैं तथा तत्सम्बन्धी न्याय-विभाजन की प्रालोचना करते हैं, किन्तु उनका अधिक दार्शनिक मूल्या न होने के कारण मुझ में उन्हें छोड़ देने की प्रवृत्ति होती है।^१

शब्द

मध्य और उनके अनुयायियों ने केवल तीन प्रकार के प्रमाणों का स्वीकार किया अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान एवं वेदों का माध्य। अन्य तन्त्रों में स्वीकृत अन्य समस्त प्रमाण, जैसे 'अर्थापत्ति,' 'सम्भव' आदि केवल अनुमान के ही प्रकार द्याये गये हैं।^२ वेदों में स्वतः स्वतः ज्ञान का बल है, ऐसा माना गया है। वे 'अपीरूपेय' और 'नित्य' हैं। वे ज्ञान के प्रामाणिक साधन हैं और फिर भी चूँकि उनकी प्रामाणिकता किसी मनुष्य की वाणी में व्युपलब्ध नहीं है, अतः उनको अपीरूपेय मानना चाहिये।^३ परन्तु यह सिद्ध करने का कोई प्रयास नहीं किया गया कि वेद प्रामाणिक ज्ञान के साधन हैं, पर चूँकि उनकी प्रामाणिकता पर किसी भी हिन्दू-सम्प्रदाय द्वारा सदेह नहीं किया गया था इसलिये उनको मान्य समझ लिया गया, और फिर यह युक्ति दी गई कि चूँकि वे किसी की वाणी से उत्पन्न नहीं हुए अतः वे अपीरूपेय एवं नित्य हैं। न्याय के इस मत के विरोध में कि वेदों का ईश्वर ने सृजन किया है उनकी अपीरूपेयता को स्थापित करने का प्रयास किया गया था। व्यासतीर्थ की युक्ति है कि एक सर्वज्ञ मत्ता को वेदों का रचयिता मानकर परोक्ष रूप से उनकी प्रामाणिकता मानने में तो उनकी अपरोक्ष प्रामाणिकता स्वीकार करना अच्छा है, क्योंकि यह निश्चित नहीं है कि ऐसे रचयिता भी मिथ्या कथनों के द्वारा मानव-जाति को छलने का प्रयास नहीं करेंगे। बुद्ध स्वयं ईश्वर के अवतार हैं लेकिन फिर भी उन्होंने जनता को मिथ्या उपदेशों से छला। परम्परा भी ईश्वर को वेदों का रचयिता नहीं मानती। यदि उनकी सृष्टि हुई होती तो वे बौद्धों एवं जैनो के धर्म-शास्त्रों के समान ही होते। यदि धर्म-शास्त्रों के महत्त्व का निर्णय उनको मानने वालों की सख्या से किया जाता तो मुस्लिम धर्म-शास्त्रों का वरिष्ठ स्थान होता। ईश्वर को वेदों का महोपाध्याय माना जा सकता है क्योंकि वह उनका प्रथम वक्ता एवं उपदेशक है।^४ उसने उनकी सृष्टि नहीं

^१ देखिये 'प्रमाण-पद्धति,' पृ० ४८-७९ 'तर्क-ताण्डव'

(पा० लि० पृ० ११४ और आगे)।

^२ प्रमाण-पद्धति, पृ० ८६-९०।

^३ अपीरूपेय-शब्दाप्रमाणकत्वे सति सप्रमाणकत्वात्।

—तर्क-ताण्डव (पा० लि०, पृ० १००)।

^४ ईश्वरोऽपि ह्य अम्मन्मते वेद सम्प्रदाय प्रवर्तकत्वान् महोपाध्यायैव।

—वही, पृ० १२२।

की तथा वह उनको नित्य स्मरण रखता है, अतः शब्दों के वैदिक क्रम के नष्ट होने की कोई सम्भावना नहीं है। साधारणतया तथ्यों की प्रामाणिकता का दावा उनको अभिव्यक्त करने वाले शब्दों से अग्रिम होता है तथा पश्चादुक्त पूर्वोक्त पर आश्रित रहते हैं, किन्तु वेदों में शब्द एवं अवतरणों में एक ऐसी प्रामाणिकता होती है जो तथ्यों से अग्रिम है तथा उनसे स्वतन्त्र है। इस प्रकार मध्व-मत न्याय अथवा मीमांसा मतों से असहमत होते हुए दोनों का सामंजस्य करता है।

अध्याय २६

द्वैतवादियों और अद्वैतवादियों के मध्य विवाद

जगत के मिथ्यात्व पर व्यासतीर्थ, मधुसूदन और रामाचार्य

वेदान्तियों का आग्रह है कि जगत्-प्रपञ्च मिथ्या है। किन्तु मिथ्यात्व के स्वरूप से सम्बन्धित विवेचन में प्रविष्ट होने में पूर्व वेदान्तियों को मिथ्यात्व की परिभाषा देनी चाहिये। प्राचीन वेदान्तियों द्वारा पाँच प्रमुख परिभाषाएँ दी गई हैं, उनमें से पहली यह है कि मिथ्यात्व वह है जो सत् एव असत् दोनों का अन्यन्ताभास है (सन्वात्यन्ता-भावत्वे मति अमत्वात्यन्ता-भावत्वरूप विनिष्टम्)।^१ किन्तु व्यासतीर्थ का आग्रह है कि चूँकि इनमें से एक दूसरे का निषेध है इसलिये दोनों का मध्युक्त रूपन विमध्य-नियम के विरुद्ध होगा अतएव आत्म-विरोधी होगा और असत् दोनों का पृथक् पृथक् स्वीकार किया जा सकता है, परन्तु तथ्य में यह स्थापित नहीं होता कि उनकी समुक्त स्वीकृति की जाय (यथा, शश और शू ग पृथक्-पृथक् अस्तित्व रखते हैं, पर शश-शू ग का कहीं भी अस्तित्व नहीं होता)। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि विमध्य-नियम सत् और असत् के प्रत्येक उदाहरण में लागू नहीं होता। इस प्रकार मिथ्या आभास जहाँ तक भासित होते हैं वे सत् हैं, और जहाँ तक उनका अस्तित्व है वे असत् हैं, सत् का अपवर्जन हमें अनिवार्यतः असत् पर नहीं ले जाना और इसका विलोम भी सत्य है। इसका 'तन्निर्णी' के लेखक द्वारा दिया गया प्रत्युत्तर यह है कि शंकरवादी स्वयं यह कहते हैं कि यदि एक वस्तु का अस्तित्व नहीं है तो वह भासित नहीं हो सकती, जिससे प्रदर्शित होता है कि वे स्वयं विमध्य-नियम को स्वीकार करते हैं तथा जैसाकि तर्क-शास्त्र सत् और असत् के किसी भी एव प्रत्येक सम्बन्ध-विशेष के परीक्षण में प्रचुर प्रदर्शन करता है उक्त नियम के बल को अस्वीकृत नहीं किया जा सकता। शंकरवादियों द्वारा दी गई मिथ्यात्व की दूसरी परिभाषा यह है कि मिथ्यात्व वह है जिसके अस्तित्व का आभास होने पर भी उसका तीनों कालों में निषेध किया जा सके (प्रति-पन्नोपाधु त्रैकालिक निषेध-प्रतियोगित्व)। इसका व्यासतीर्थ उत्तर

^१ 'न्यायमृत', पृ० २२।

देते हैं कि यदि निषेध सत्य है तो यह सत्य वस्तु ब्रह्म के समतुल्य अस्तित्व रखेगी और इस प्रकार चरम अद्वैतवादी सिद्धान्त खण्डित हो जायगा (निषेधस्य तत्त्विकत्वे अद्वैत-हानि), यदि निषेध केवल एक सीमित रूप से (व्यावहारिक) असत्य अथवा सत्य है तो जगत-प्रपञ्च सत्य हो जायगा। पुनः, इस निषेध का वस्तुतः अर्थ क्या है? तथाकथित आभास एक उपादान कारण से उत्पन्न होता है तथा वे प्रत्यक्षीकरण के समय सत् रूप में प्रत्यक्ष किये जाते हैं, और यदि यह माना जाय कि फिर भी उनका कोई अस्तित्व नहीं है, तो काल्पनिक शश-शृंग की भाँति वे सर्वथा असत् होने चाहिये। यदि यह माना जाय कि जगदभास का शश-शृंग आदि कल्पित सत्ताओं से यह भेद है कि वे पूर्ण-रूपेण अनिवर्चनीय हैं तो उत्तर यह है कि स्वयं 'अनिर्वर्चनीय' पद उनके स्वरूप का वर्णन कर देता है। पुनः, जो पूर्णतः असत् है वह किसी प्रकार से ज्ञान में भासित नहीं हो सकता (असत् अ-प्रतीतात्), अतएव उसके प्रति उल्लेख करना अथवा उसे किसी भी प्रकार से किसी अन्य वस्तु से सम्बन्धित करना सम्भव नहीं है। शंकरवादी स्वयं यह मानते हैं कि जो असत् है वह ज्ञान में भासित नहीं हो सकता (असत् चेन् न प्रतीयेत), और इस प्रकार वे स्वयं असत् वस्तु के ज्ञान में आभास-मात्र ही नहीं होती। फलतः यदि ब्रह्मन् सदा ज्ञान में अवस्थित रहता तो उस आधार पर उसकी यथार्थता का अभिव्यक्ति नहीं किया जा सकता था। पुनः यह सत्य नहीं है कि शश-शृंग की भाँति सर्वथा असत् एवं काल्पनिक वस्तुओं का निर्देश करने वाले शब्द कोई ज्ञान उत्पन्न नहीं करते, क्योंकि वे भी एक प्रत्यय को उत्पन्न करते हैं, साधारण भ्रमों एवं काल्पनिक वस्तुओं में यह अन्तर है कि जहाँ साधारण भ्रमों का अधिष्ठान सत्य एवं प्रामाणिक होता है, वहाँ काल्पनिक वस्तुओं का कोई अधिष्ठान नहीं होता। अतः, चूँकि काल्पनिक वस्तुएँ भी चेतना की विषय बनाई जा सकती हैं, इसलिये वे ज्ञान में असत् के रूप में भासित होती हैं। वैदिक पाठ 'असत् ही प्रारम्भ में अस्तित्व रखता था' (असदेव इदमग्र आसीत्) भी इस तथ्य की माक्ष्य देता है कि 'असत्' सत् के रूप में भासित हो सकता है। फिर असत् की यह परिभाषा नहीं दी जा सकती कि वह मात्र 'सत्' तथा 'अनिर्वाच्य' से भिन्न होता है, क्योंकि पश्चादुक्त को 'असत्' के प्रत्यय के द्वारा ही समझा जा सकता है तथा इसका विलोम भी सत्य है। इस प्रकार 'असत्' की यह परिभाषा दी जा सकती है कि वह उस सत् से भिन्न है जिसका सर्वत्र त्रिकाल में निषेध कदापि नहीं किया जा सकता (सार्वत्रिक-त्रैकालिक-निषेध-प्रतियो-गित्व-रूप-मदन्यथैव तत्वाच्च)। यदि 'अनिर्वाच्य' की यह परिभाषा दी जाय कि अनिर्वाच्य वह है जिसका त्रिकाल में निषेध किया जा सकता है, तो वह स्वयं असत् से एकरूप हो जाता है। असत् की भी यह परिभाषा नहीं दी जा सकती कि असत् वह है जो किसी व्यावहारिक उद्देश्य की पूर्ति नहीं कर सकता, क्योंकि शक्ति-रजत भी, जिसे असत् स्वीकृत किया जाता है, एक सन्नत व्यक्ति में उसे ग्रहण करने के प्रयास को उत्पन्न करने में सहायक हो सकती है और इस प्रकार उसमें एक तरह की प्रवृत्ति-

जायगा तो अनवस्था दोष उत्पन्न हो जायगा, क्योंकि हम प्रमाण के प्रश्न पूछें जा मयने है कि क्या निरपेक्ष यथार्थता निरपेक्ष रूप में निरपेक्ष है यथवा सापेक्ष रूप से निरपेक्ष है। पुन मिथ्यात्व की यह परिभाषा दी जाती है कि मिथ्यात्व वह है जो ज्ञान द्वारा ज्ञान-जन्य व्यापार में नष्ट हो सकता है। किन्तु व्यापारीय ऐसी स्थिति को म्योकार नहीं करते और कहते हैं कि अतीत की घटनाओं एवं वस्तुओं का ज्ञान मिथ्या होने पर भी तथाकथित सम्यक्ज्ञान में नष्ट होने की प्रतीक्षा किये बिना स्वतः ही नष्ट हो जाता है, यह अनुभव भी नहीं किया जाता है कि रजत युक्ति के ज्ञान द्वारा नष्ट की जाती है। आगे यह आग्रह किया जाता है कि युक्ति का सम्यक्-ज्ञान युक्ति का निराकरण करता है, जो युक्ति होने के नाते सत्य थी और उससे यह प्रदर्शित होता है कि ज्ञान न केवल मिथ्यात्व का निराकरण करता है वरन् मत्त वस्तुओं का भी निराकरण करता है और इस कारण से उपरोक्त परिभाषा मिथ्यात्व की एक मत्त परिभाषा नहीं हो सकती। इसके प्रतिरिक्त, जब एक भ्रम का निराकरण होता है तो वह निराकरण ज्ञान के व्यापार के कारण नहीं होता, किन्तु उसकी प्रत्यक्षनिष्ठ अपरोक्षता के कारण होता है (अपरोक्ष अध्यासम्प्रति ज्ञानस्य-अपरोक्ष-तया निवर्तकत्वेन ज्ञानत्वेन अनिवर्तकत्वाच्च)।^१ पुन, यदि मिथ्यात्व की यह परिभाषा दी जाय कि मिथ्यात्व वह है जो उस ज्ञान के द्वारा नष्ट किया जाता है जो मिथ्यात्व के उपादान कारण को ही नष्ट कर देता है (स्वोपादान अज्ञान-निवर्तक ज्ञान-निवर्त्यत्व), तो आपत्ति यह होगी कि यह परिभाषा अनादि भ्रम पर लागू नहीं होती।^२ इसी प्रकार यह माना जा सकता है कि मिथ्यात्व की इस परिभाषा का भी खण्डन किया जा सकता है कि मिथ्यात्व वह आभास है जिसकी उस स्थान में प्रतीति होती है जहाँ उसका अभाव है (स्वात्यन्त अभावअधिकरणैव प्रतीत्यमानत्व), क्योंकि, जैसा कि पहले निर्देश किया जा चुका है हम अभाव को सापेक्षत यथार्थ अथवा मिथ्या माने तदनुसार ही कई आपत्तियाँ उठ खड़ी होती हैं। पुन, यदि मिथ्यात्व की यह परिभाषा दी जाय कि मिथ्यात्व वह है जो सत् और असत् दोनों से भिन्न है, तो चूँकि जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है, असत् का अर्थ पूर्ण अभाव होता है, इसलिये आभास अथवा भ्रम की व्याख्या नहीं हो पायगी। यदि उसकी यह परिभाषा दी जाय कि मिथ्यात्व वह है जो ज्ञान के द्वारा नष्ट होता है, तो उससे उसकी अनित्यता सिद्ध होती है, किन्तु उसका मिथ्या स्वरूप सिद्ध नहीं होता (धी-नाश्रत्ये अनित्यता एव स्यात् न मृषात्मता)।^३

मिथ्यात्व की इस परिभाषा के विरुद्ध, कि मिथ्यात्व वह है जो ज्ञान के द्वारा नष्ट किया जा सकता है, व्यासतीर्थ की आपत्ति के उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि उक्त

^१ 'न्यायमृत', पृ० ३६ (ब)।

^२ वही, पृ० ४०।

^३ वही, पृ० ४१।

परिभाषा का वास्तविक अर्थ यह है कि वह सत्ता जो अपने कारण-पक्ष एवं कार्य-पक्ष दोनों में ज्ञान के उदय के कारण नष्ट हो जाती है मिथ्या होती है। यद्यपि घट कार्य-पक्ष में लाठी के प्रहार से नष्ट हो जाता है, तथापि मृत्तिका के वर्तन के रूप में अपने कारण-पक्ष में नष्ट नहीं होता। शश-शृंग का कोई भी अस्तित्व नहीं होता, अतः उसका अभाव ज्ञान के द्वारा उत्पन्न नहीं होता है। पुनः, धूँ कि शुक्ति-रजत चेतना में भासित होती है और सम्यक् ज्ञान के उदय होने के तत्काल पश्चात् नष्ट हो जाती है, इसलिये उसका विलयन ज्ञान के कारण होना चाहिये। यह कहना भी गलत नहीं है कि मिथ्यात्व का ज्ञान के द्वारा ज्ञान-जन्य व्यापार से निषेध होता है, क्योंकि उत्तर-वर्ती ज्ञान पूर्ववर्ती ज्ञान का ज्ञान-जन्य व्यापार से निषेध नहीं करता, अपितु अपनी उत्तरवर्त्तित्ता के कारण ऐसा करता है, अतएव मिथ्यात्व की यह परिभाषा, कि मिथ्यात्व वह है जिसका ज्ञान के द्वारा केवल ज्ञान-जन्य व्यापार से निषेध होता है, स्पष्ट रूप से उत्तरवर्ती ज्ञान द्वारा पूर्ववर्ती ज्ञान के निषेध के उस उदाहरण से पृथक् बनी रहती है जिसके प्रति उक्त परिभाषा का गलत ढंग से विस्तार सम्भव माना गया था। पर यह निर्देश करना उचित होगा कि मिथ्यात्व का ज्ञान द्वारा निषेध परोक्ष रूप में नहीं बल्कि साक्षात् एवं तत्काल रूप से किया जाता है (वस्तुतस्तु साक्षात्कारत्वेन ज्ञान-निवर्त्यत्व विवक्षितम्)।^१

इसका रामाचार्य यह उत्तर देते हैं कि स्वयं मधुसूदन ही यह कहते हैं कि मिथ्यात्व की इस परिभाषा का, कि मिथ्यात्व वह है जिसका ज्ञान के द्वारा निषेध हो सके, अर्थ है ज्ञान के उदय के कारण किसी सत्ता की अवस्थिति का सामान्य विरह (ज्ञान-प्रयुक्त-अवस्थिति-सामान्य-विरह-प्रतियोगित्व ज्ञान-निवर्त्यत्व) (देखिये 'अद्वैत-सिद्धि', पृ० १६८ एवं 'तरंगिणी' पृ० २२)।^२ यह पूछा जा सकता है कि क्या अवस्थिति का विशेष्य 'सामान्य' शब्द है अथवा विरह है (अवस्थित्या सामान्य वा विशिष्यते विरह वा)। प्रथम-विकल्प का अर्थ होगा किसी सत्ता के कारण का ज्ञान के उदय के द्वारा निषेध, क्योंकि 'अवस्थिति-सामान्य' शब्द का अर्थ कारण होता है। किन्तु उस दशा में मिथ्यात्व की परिभाषा का उत्तरवर्ती ज्ञान द्वारा पूर्ववर्ती ज्ञान के निषेध के सम्बन्ध में अवैध विस्तार हो जायगा, क्योंकि उत्तरवर्ती ज्ञान पूर्ववर्ती ज्ञान की निरन्तर स्थिति के कारण को नष्ट करता है तथा उक्त परिभाषा अनादि 'अविद्या'

^१ ज्ञानत्व-व्याप्य-धर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्वमित्यपि साधु, उत्तर-ज्ञानस्य पूर्व-ज्ञान-निवर्तकत्वं न ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण किन्तु इच्छादि-साधारणेनोदीच्यात्मविशेषगुणत्वेन उदीच्यत्वेन वेति न सिद्ध-साधनादि।

—'अद्वैत-सिद्धि' पृ० १७१-२।

^२ वही, पृ० १७८।

कोई रजत नहीं है,' तब निषेध अभाव का होता है, और उसके द्वारा आभास के मिथ्यात्व का निश्चित रूप से कथन किया जाता है (सा च पुरोवर्त्ति-रजतस्यैव व्यावहारिकमन्यन्तमावम् विषयी-करोति इति कण्ठोक्तमेव मिथ्यात्वम्), जबकि पूर्वोक्त उदाहरण में मिथ्यात्व केवल लक्षित होता है (इदं शाब्द-निर्दिष्टे पुरोवर्त्ति-प्रातीतिक रजत-शब्द-निर्दिष्ट-व्यावहारिक-रजत-अन्योन्य-अभाव-प्रतितेर आर्थिक मिथ्यात्वम्) ।^१ अब, रजते यदि जगत्-प्रपञ्च का निषेध किया जाता है ('यहाँ कोई जगत्-प्रपञ्च नहीं है') तब, चूँकि अन्य कहीं भी कोई जगत्-प्रपञ्च नहीं है, अतः निषेध के द्वारा जगत्-प्रपञ्च का पूर्ण अभाव लक्षित होता है, अर्थात् जगत्-प्रपञ्च का वैसा ही अभाव है जैसा किसी काल्पनिक सत्ता का, यथा, शश-शृंग होता है । इस आपत्ति का कि 'अनिर्वचनीय' के रूप में जगदानुभव के पूर्ण अभाव और काल्पनिकता (तुच्छ) के रूप में पूर्ण अभाव में अन्तर होता है, यह उत्तर है कि पश्चादुक्त का तो कहीं भी प्रातीतिक आभास भी नहीं होता, जबकि पूर्वोक्त बाधित न होने तक वस्तुतः सत् के रूप में भासित होता है (क्वचिद् अप्य उपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वमत्यन्त असत्त्वं यावद् बाधम् प्रतीतियोग्यत्वं प्रातीतिक-सत्त्वम्) । इस सम्बन्ध में आगे यह भी ध्यान रखना चाहिये कि जो निषेध मिथ्यात्व को उत्पन्न करता है उसका निषेध की गई सामग्री के समान ही सम्बन्ध, उसके समान ही विस्तार व क्षेत्र होना चाहिए (येन रूपेण यद्-अधिकरणतया यत् प्रतिपन्न तेन रूपेण तन् निष्ठ-अत्यन्त-अभाव-प्रतियोगित्वस्य प्रतिपन्न-पदेन सूचितत्वात्, तच्च रूप सम्बन्ध विशेषोऽवच्छेदक विशेषश्च) ।^२ इसके अतिरिक्त, शंकरवादी अभाव को एक पृथक् पदार्थ के रूप में स्वीकार नहीं करते, बल्कि अभाव को जिस आश्रय में वह प्रकट होता है उसके निरपेक्ष स्वरूप से एकरूप मानते हैं । ब्रह्म में कोई गुण नहीं होते, अतएव इसका यह अर्थ नहीं है कि उसका एक निषेधात्मक स्वरूप होता है, क्योंकि, अधिक पृथक् निषेधों के कारण समस्त गुणों के निषेध का अर्थ केवल ब्रह्म का विशुद्ध स्वरूप होता है । अनन्तता आदि तथाकथित भावात्मक गुणों के आरोपों का अर्थ भी मिथ्यात्व एव सान्त्वता के विपरीत गुणों का अभाव होता है, जिससे अन्त-तोगत्वा ब्रह्म के विशुद्ध स्वरूप के प्रति प्रत्यावर्तन लक्षित होता है आदि (अधिकरण अतिरिक्त-अभाव-अभ्युपगमेन उक्त-मिथ्यात्व-अभाव-रूप-सत्यत्वस्य ब्रह्म-स्वरूप-विरोधात्) ।^३

रामाचार्य अपनी 'तरंगिणी' में मधुसूदन के मत का खण्डन करते हुए कहते हैं कि 'प्रागभाव' के निषेध के अतिरिक्त अभाव के निषेध का अर्थ स्वीकार होता है, अतएव

^१ 'अद्वैत-सिद्धि,' पृ० १३०-१ ।

^२ 'अद्वैत-सिद्धि,' पृ० १५१ ।

^३ वही, पृ० १५६ ।

चूँकि कोई तीमरा विकल्प सम्भव नहीं है, इसलिये एक मत्ता के निषेध का निषेध के अनिवार्यत स्विकृत ही होता है। पुन, मधुसूदन का यह कथन आधारहीन है कि भ्रम, मिथ्या रजत के यथार्थ रजत के रूप में भागित होने में निहित है, क्योंकि जिस उपादान कारण से मिथ्या रजत की उत्पत्ति हुई वह यथार्थ रजत के उपादान कारण में भिन्न होता है। मिथ्या रजत का अस्तित्व तभी समाप्त होता है जब मिथ्या रजत के उपादान कारण-रूप अज्ञान का निवारण करने वाले सत्य ज्ञान का उदय होता है (प्रातिभासिकस्य स्वोपादान-ज्ञान-निवर्तक-ज्ञान-विषयेणैव वा तादात्म्य प्रतीतिश्च) जहाँ एक ही उपादान कारण दो पृथक् आभासों को उत्पन्न करता है (यथा, पट एव श्वेतता), वहाँ उनके तादात्म्य की प्रतीति हो सकती है। परन्तु, जब उपादान कारण सर्वथा भिन्न होते हैं तब उनसे उत्पन्न सत्ताओं के तादात्म्य की प्रतीति कदापि नहीं हो सकती।^१ पुन, मधुसूदन द्वारा यह आग्रह किया गया है कि जिस निषेध के द्वारा मिथ्यात्व निमित्त होता है वह उन्हीं उपाधियों एवं सम्बन्धों से प्रतिबन्धित होना चाहिये जिनमें भावात्मक मत्ताएँ प्रतिबन्धित थी, किन्तु यह निरर्थक है, क्योंकि इस प्रकार का प्रतिबन्धन इस मत्त को चुनौती नहीं दे सकता कि अभाव के निषेध का अर्थ स्वीकृति होता है, जबतक कि विमध्य-नियम की परिवि से बचने के लिये किसी तीसरे विकल्प के अस्तित्व का कोई निश्चित प्रमाण नहीं दिया जाता।^२

व्यासनीय कहते हैं कि मिथ्यात्व की परिभाषा यथार्थता के पूर्ण निषेध के रूप में नहीं दी जा सकती, क्योंकि जबतक निषेध का अर्थ नहीं समझ लिया जाता तबतक यथार्थता का अर्थ ग्रहण नहीं किया जा सकता और इसका विलोम भी मत्त है। यहाँ विवाद का विषय यह है कि क्या शुक्ति-रजत का स्वरूप से निषेध किया जाता है अथवा उसकी यथार्थता का निषेध किया जाता है। पूर्वोक्त विकल्प इस आधार पर अस्वीकृत किया जाता है कि यदि उसको स्वीकार कर लिया जाय तो प्रत्यक्षकर्ता के सम्मुख शुक्ति-रजत के अस्तित्व की चेतना की व्याख्या करना कठिन हो जायगा, क्योंकि, यदि वह पूर्णतः अस्त होती तो उसका साक्षान् प्रत्यक्षीकरण नहीं हो सकता था। किन्तु उतने ही बल में यह निर्देश किया जा सकता है कि दूसरा विकल्प भी अमान्य है, क्योंकि, जब शुक्ति-रजत का प्रत्यक्षीकरण किया गया था तब वह यथार्थ के रूप में प्रत्यक्ष किया गया था और यदि ऐसा है तो उस यथार्थता का कैसे निषेध किया जा सकता है? इसके उत्तर में यदि यह सुझाव दिया जाता है कि शुक्ति-रजत की यथार्थता केवल एक मापेक्ष यथार्थता है और एक निरपेक्ष यथार्थता नहीं है, तब यह निर्देश किया जा सकता है कि यदि एक बार यथार्थता के अर्थ को स्वीकार कर लिया

^१ 'न्यायामृत-तरंगिणी', पृ० १६ (अ) ।

^२ 'तरंगिणी', पृ० २० ।

मिथ्यात्व की परिभाषा के विरुद्ध व्यासतीर्थ की आपत्तियाँ यह हैं कि यदि मिथ्यात्व यथार्थ है तो उससे द्वैतवाद लक्षित होता है और यदि मिथ्यात्व मिथ्या है तो उससे जगत की यथार्थता की पुनः स्वीकृति लक्षित होती है। इनके उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि चूँकि निषेध स्वयं (जहाँ तक उसके चरम अविच्छेदन का सम्बन्ध है) ब्रह्मन् से एकरूप है, इसलिये मिथ्यात्व की यथार्थता से द्वैतवाद लक्षित नहीं होता, क्योंकि निषेध की यथार्थता से उन दृश्य-घटना की यथार्थता लक्षित नहीं होती जिसके निषेध का निषेध समस्त दृश्य-घटनाओं के निषेध द्वारा किया जा चुका है। उसमें केवल उतनी ही यथार्थता है जितनी समस्त दृश्य-घटनाओं के अविच्छेदन, ब्रह्मन् में अन्तर्निहित है। पुनः, मिथ्यात्व के मिथ्यात्व से जगदामास की यथार्थता की स्वीकृति लक्षित नहीं होती, क्योंकि शुक्ति-रजत के उदाहरण में यद्यपि यह ज्ञात होता है कि न केवल वह मिथ्या था किन्तु, चूँकि उसका सर्वथा अस्तित्व ही नहीं था, वह कभी अस्तित्व नहीं रखता है एवं कदापि अस्तित्व नहीं रखेगा, और उसके प्रति मिथ्यात्व का कथन भी मिथ्या है, इसलिये वस्तुतः शुक्ति-रजत् की यथार्थता के रूप में पुनः स्वीकृति नहीं की जाती। यह मानना गलत है कि मिथ्यात्व का मिथ्यात्व अथवा निषेध का निषेध सब दशाओं में पुनः स्वीकृति होता है, केवल उसी दशा में निषेध का निषेध स्वीकृति होता है जब यथार्थता एवं निषेध का एक ही स्तर होता है तथा उनका क्षेत्र एकरूप होता है, किन्तु, जब उनके अर्थ का क्षेत्र भिन्न होता है, तब निषेध के निषेध द्वारा एक स्वीकृति लक्षित नहीं होती। आगे यह निर्देश किया जा सकता है कि जब निषेध के निषेध द्वारा भावात्मक सत्ता की पुनः स्वीकृति अभिप्रेत होती है, तब निषेध का निषेध स्वीकृति को प्रेरित करता है। पर, जब एक निषेध भावात्मक सत्ता एवं निषेध (जो स्वयं एक पृथक् सत्ता माना जाता है) दोनों का निषेध करता है, तब द्वितीय निषेध स्वीकृति को प्रेरित नहीं करता।^१ जगदामास का निषेध शुक्ति-रजत के निषेध की भाँति जगदामास की यथार्थता का स्वरूप में (स्वरूपेण) निषेध होता है। यह तथ्य कि जगत् प्रपञ्च 'अज्ञान' की एक उपज माना गया है तनिक भी यह लक्षित नहीं करता कि वह स्वस्वतः मिथ्या नहीं हो सकता, क्योंकि जो अपने स्वरूप से ही मिथ्या है वह मिथ्या ही रहेगा, चाहे वह उत्पन्न हो अथवा न हो। शुक्ति-रजत के निषेध ('यह रजत नहीं है') का अर्थ यह है कि शुक्ति-रजत वास्तविक रजत से अन्य है, अर्थात्, यहाँ निषेध अन्यत्व का है (अन्यो-अन्य-अभाव)। पर जब यह कहा जाता है कि 'यहाँ

^१ तत्र हि निषेधस्य निषेधे प्रतियोगि-मत्त्वमायाति, यत्र निषेधस्य निषेध-बुद्ध्या प्रतियोगिसाव व्यवस्थाप्यते, न निषेध-मात्र निषेध्यते, यथा रजते न इदं रजतमिति ज्ञानान्तरमिदं न अरजतमिति ज्ञानेन रजतं व्यवस्थाप्यते। यत्र तु प्रतियोगि निषेध-योरुभयोरपि निषेधस्तत्र न प्रतियोगिसावम्।

विषय नहीं होता, जबकि सर्व प्रमाणों द्वारा सिद्ध जगत् का अन्त में बाध हो जाता है ।^१

व्यासतीर्थ द्वारा यह प्रश्न उठाया जाता है कि क्या मिथ्यात्व का बाध होता है अथवा वह अबाधित रहता है । यदि वह अबाधित है तो मिथ्यात्व सत् हो जाता है और भद्वैतवादी सिद्धान्त खण्डित हो जाता है । यदि उत्तर में यह कहा जाय कि मिथ्यात्व का भ्रम के अधिष्ठान ब्रह्मन् से तादात्म्य है तो 'प्रपञ्चो मिथ्या' वाक्यांश का अर्थ यह है कि जगत्-प्रपञ्च का ब्रह्मन् से तादात्म्य है और इसका हम विरोध नहीं करते, क्योंकि ब्रह्मन् सर्व-व्यापक होने के कारण उसका एक अर्थ में जगत्-प्रपञ्च से तादात्म्य होता है । इसके अतिरिक्त यदि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् से तादात्म्य हो तो यह सामान्य युक्ति दोष-पूर्ण होगी कि वे ही वस्तुएँ मिथ्या हैं जो प्रज्ञेय हैं, क्योंकि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् से तादात्म्य होने के कारण वह स्वयं अप्रज्ञेय होगा । यदि मिथ्यात्व का बाध होता है तो वह आत्म-बाध्य है तथा जगत् सत् हो जायगा । यदि पुनः यह आग्रह किया जाय कि मिथ्यात्व का ब्रह्मन् से तादात्म्य नहीं है, किन्तु उसका द्वितीय निषेध अथवा मिथ्यात्व के अधिष्ठान रूप ब्रह्मन् की सत्ता से तादात्म्य है, तो भी इसका उत्तर यह होगा कि हमारा परिप्रश्न स्वयं इस प्रश्न पर केन्द्रित है कि क्या द्वितीय निषेध स्वयं बाधित होता है अथवा अबाधित रहता है और यह सुविदित है कि श्रुति कि सर्वत्र अध-स्थित तत्त्व शुद्ध चैतन्य है, अतः द्वितीय निषेध की अध-स्थित सत्ता का ऐसा कोई पृथक् अथवा स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं होता जिसके सम्बन्ध में कोई अभिवचन किया जा सके । यह स्पष्ट है कि यदि प्रथम अवस्था में मिथ्यात्व के ब्रह्मन् के साथ तादात्म्य होने का कथन अर्थ-हीन है, तो उसका द्वितीय निषेध में अध-स्थित शुद्ध चैतन्य के साथ तादात्म्य स्थापित करके उसके विस्तार का प्रयास वस्तुतः किसी नवीन अर्थ को प्रेरित नहीं करता । यदि यह फिर आग्रह किया जाय कि श्रुति कि शुक्ति-रजत मिथ्या है अतः मिथ्यात्व जो उस शुक्ति-रजत का एक धर्म है अनिवार्यतः मिथ्या होगा, यदि द्रव्य मिथ्या है तो उसका धर्म अनिवार्यतः मिथ्या होगा, अतएव इस मिथ्यात्व का मिथ्यात्व शुक्ति-रजत की यथार्थता की पुनः स्वीकृति नहीं करता । श्रुति कि दोनों मिथ्यात्व उस द्रव्य के मिथ्यात्व पर आश्रित है जिससे वे गुणात्मक दृष्टि से सम्बन्धित हैं, इसलिये निषेध के निषेध का अर्थ स्वीकृति नहीं होता । निषेध के निषेध का अर्थ स्वीकृति तभी हो सकती है जबकि द्रव्य यथार्थ हो । किन्तु यह स्पष्टतः एक सम्भ्रान्ति है, क्योंकि द्रव्य के अभाव से धर्मों का अभाव तभी फलित होता है जब उक्त धर्म द्रव्य के स्वरूप पर आश्रित हो, किन्तु मिथ्यात्व इस प्रकार आश्रित नहीं होता, क्योंकि वह जिस द्रव्य का

^१ 'तरंगिणी', पृ० २३ ।

उल्लेख करता है उनके म्याभाविता रूप में प्रतिष्ठित होता है।^१ इसके प्रतिरिक्त, यदि शुक्ति-रजत का मिथ्यात्व केवल हमीनिर्णय मिथ्या ही जाता है कि वह मिथ्या रजत में सम्बधित होता है, यद्यपि व्याधान के अनुभव में कारण उसकी स्वीकृति की जाती है—तो वह सब वस्तुओं की आभास-भूत सत्ता अज्ञान में अन्तर्भावित म्याधित होने के कारण समान औचित्य में मन्त्रा जा सकता है, यद्यपि हमारी ओर शुक्ति मिथ्या रजत में अपने माहत्त्व के कारण समान औचित्य में मिथ्या नहीं जा सकती है तथा अमन्त्र भी मन्त्र में सम्बधित होने के कारण मन्त्र जा सकता और उनका विनीम भी मन्त्र होगा।^२ इसके प्रतिरिक्त, भारवादिओं द्वारा शुक्ति-रजत ज्ञान-मृग की भाँति पूर्णतः असत् नहीं मानी जाती, आर्य मिथ्या उनमें माय अपने माहत्त्व के कारण पूर्णतः असत् नहीं माना जा सकता। पुनः, वह शुक्ति कि मिथ्यात्व के अस्तित्व का स्वर वही नहीं है जो उसके द्वारा उल्लिखित जगत-प्रपञ्च का होता है अनाद्य मिथ्यात्व की स्वीकृति चरम अद्वैतवाद को ठेक नहीं पहुँचाती, गहन है, क्योंकि यदि मिथ्यात्व का केवल सापेक्ष अस्तित्व (व्यावहारिकत्वे) है तो हमारे प्रतिदिन के अनुभव का जगत्, जो उसके विरोध में है और जो प्रत्यक्षीकरण द्वारा प्रमाणित होता है, परम मन्त्र माना जाना चाहिये। इस प्रकार हमारी पूर्वोक्त आपत्ति बनी रहनी है कि यदि मिथ्यात्व अबाधित हो तो अद्वैतवादी सिद्धान्त की धनि होती है, यदि बाधित हो, तो जगत् मन्त्र हो जाता है।^३अ

मधुसूदन उपरोक्त आपत्ति का पूर्वोक्त उत्तर देते हैं कि जब स्वीकृति और निषेध की सत्ता का स्तर भिन्न होता है, तब निषेध के निषेध में स्वीकृति अन्तर्निहित नहीं होती। यदि निषेध एक व्यावहारिक सत्ता का उल्लेख करता है, तो ऐसा निषेध एक काल्पनिक सत्ता की स्वीकृति का अपहरण नहीं करता।^३ इस प्रकार एक ही सत्ता विभिन्न अर्थों में सत्य एवं मिथ्या हो सकती है। मधुसूदन आगे कहते हैं कि जब निषेध एक विशिष्ट धर्म के कारण होता है, तब निषेध का निषेध एक स्वीकृति नहीं हो सकता। यहाँ शुक्ति और उसके धर्म दोनों का उनके उभयनिष्ठ आभासी अनुमोद-

^१ धर्म्यसत्त्वे धर्मासत्त्वं तु धर्मि-सत्त्वासापेक्ष-धर्म-विषयम्, मिथ्यात्व तु तत्प्रतिकूलम्।

—'न्यायामृत', पृ० ४४।

^२ वही, पृ० ४५।

^३अ मिथ्यात्व यद्यबाध्य स्यात्स्यद्वैत-मत-क्षति

मिथ्यात्व यदि बाध्य स्यात् जगत्-सत्यत्वमापतेत्।

—वही, पृ० ४७।

^३ परस्पर विरुद्ध-रूपत्वेऽपि विषम-सत्त्वाकयोर-
विरोधात् व्यावहारिक-मिथ्यात्वेन व्यावहारिक-
सत्यत्वापहारेऽपि काल्पनिक-सत्यत्वानपहारात्।

—'अद्वैत-सिद्धि', पृ० २१७।

नत्व के गुण के कारण निषेध होता है। इस प्रकार निडरतापूर्वक यह कहा जा सकता है कि एक हाथी में अश्व एव गौ दोनों का निषेध किया जा सकता है।^१

इसका रामाचार्य यह उत्तर देते हैं कि भत् और असत् स्वभावतः एक दूसरे का अपवर्जन करते हैं, अतएव उनका निषेध किसी अन्य विशिष्ट धर्म के कारण नहीं होता। सत् और असत् परस्पर व्यावर्तक होते हैं यह शंकरवादी भी अंगीकार करते हैं जबकि वे 'माया' को सदसद्विलक्षण कहते हैं।^२

जगत् के मिथ्यात्व को स्थापित करने वाली एक महत्वपूर्ण युक्ति इस तथ्य पर आधारित है कि जगत् दृश्य है, सभी दृश्य वस्तुएँ स्वप्नानुभवों के सदृश हैं, सभी दृश्य वस्तुएँ स्वप्नानुभवों के सदृश मिथ्या होती हैं। इस सम्बन्ध में व्यासतीर्थ यह विश्लेषण करने का प्रयास करते हैं कि दृश्यत्व शब्द का क्या अर्थ हो सकता है। कई वैकल्पिक अर्थों को उपस्थित किया जाता है उनमें से प्रथम को 'वृत्ति-व्याप्यत्व' कहा जाता है, अर्थात् वह जो एक मानसिक वृत्ति की सामग्री हो। इस प्रकार शंकरवादियों को यह कहते हुए कल्पित किया जाता है कि वे सभी वस्तुएँ जो मानसिक वृत्ति की सामग्री बन सकती हैं मिथ्या होती हैं। इसका व्यासतीर्थ यह उत्तर देते हैं कि ब्रह्मन् और आत्मन् भी कम से कम किमी मानसिक वृत्ति की सामग्री बनने चाहिए, अतएव यदि शंकरवादियों की युक्ति को स्वीकार कर लिया जाय तो ब्रह्मन् भी मिथ्या हो जायगा। यदि यह कहा जाय कि ब्रह्मन् अपने शुद्धत्व में किसी मानसिक वृत्ति का विषय नहीं बन सकता तथा वह ऐसा तभी बन सकता है जबकि वह 'अज्ञान' से सम्बन्धित हो, तो इसका उत्तर यह है कि यदि ब्रह्मन् अपने शुद्धत्व में स्वयं को चेतना में अभिव्यक्त नहीं कर सकता है तो वह अपनी स्थापना कदापि नहीं कर सकता तथा ऐसा सिद्धान्त ब्रह्मन् के स्वयं प्रकाश स्वरूप से प्रत्यक्ष विरोध में जाता है। पुनः, यह आग्रह किया जाता है कि यद्यपि ब्रह्मन् स्वयं-प्रकाश है तथापि वह किमी मानसिक वृत्ति का विषय नहीं बन सकता, क्योंकि स्वयं यह उक्ति कि - 'ब्रह्मन् शुद्ध एव स्वयं-प्रकाश' है ब्रह्मन् को शाब्दिक ज्ञान का विषय बना देती है, यदि इस उक्ति का कोई तात्पर्य नहीं है तो वह निरर्थक है। इसके अतिरिक्त, यदि 'अज्ञान' से सम्बन्धित ब्रह्मन् को एक मानसिक-वृत्ति का विषय मान लिया जाय तो वह उक्त साहचर्य के द्वारा उस मानसिक सामग्री का एक अंग बन जायगा, अतएव स्वयं भी एक विषय बन जायगा। यह नहीं कहा

^१ 'अद्वैत-मिद्धि', पृ० २१३।

^२ न तावत् परस्पर-विरह रूपयोरेकनिषेध्यता-
अवच्छेदकावच्छिन्नत्व सम्भवति त्वयापि
मत्यत्वमिथ्यावयो परस्परं ममुच्चये विरोधात्
विभ्यता सदमद् वेलक्षण्यमारूपेऽअंगीकाराच्च ।

इससे प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि मुक्त चेतना को मग्न स्वय-प्रकाश हेतु चेतना का विषय तदापि नहीं बनता। तब वेदा 'प्रज्ञान' के स्थानान्तरण के साहचर्य में चेतना का विषय भासित होता है तथा केवल 'प्रज्ञान' के स्थानान्तरण ही ज्ञान की सामग्री बन सकते हैं। इस प्रकार मग्न परिस्थितियों में मुक्त चेतना स्वय-प्रकाश रहता है और मग्न में कदापि सामग्री नहीं बन सकता। मधुसूदन व्यासतीर्थ द्वारा निर्देशित दृश्यत्व की द्वितीय व्याख्या (फल-व्याप्यत्व)^१ के अतिरिक्त अन्य सभी व्याख्याओं को स्वीकार करने को तैयार है, किन्तु वे यह स्वीकार करते हैं कि एक अधिक फली आलोचना के लिये यह अपेक्षित होगा कि शब्द-जन्य-वृत्ति का अपवर्जन करके दृश्यत्व की परिभाषा में थोड़ा संशोधन कर दिया जाय (वस्तुतस्तु शब्दाजन्य-वृत्ति-विषयत्वमेव दृश्यत्वम्), इस प्रकार, यद्यपि हम शाब्दिक वाक्यों के माध्यम से

^१ 'न्यायामृत', पृ० ५७।

^२ व्यासतीर्थ द्वारा दी गई 'दृश्यत्व' की निर्दिष्ट व्याख्याएँ सात प्रकार से की गई हैं—किमिद दृश्यत्वम्, वृत्ति-व्याप्यत्व वा, फल-व्याप्यत्व वा, साधारण वा, कदाचिद-कथंचिद्विषयत्व वा, स्वव्यवहारे स्वातिरिक्त-सविदन्तरापेक्षा-नियतिर्वा, अस्व-प्रकाशत्व वा।

काल्पनिक सत्ताओं के प्रति चैन हो सकते हैं, तथापि वे उस कारण से मिथ्या नहीं कहे जाएँगे, क्योंकि वे पूर्णतः अमत् सत्ताएँ हैं जो न तो सत्य कही जा सकती हैं और न मिथ्या।^१ मधुसूदन आगे दृश्यत्व की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि दृश्यत्व वह है जिसमें एक सुनिश्चित स्व-प्रकारक सामग्री हो (स्व-प्रकारक-वृत्ति-विषयत्वमेव दृश्यत्व)। 'स्व-प्रकारक' पद से उनका तात्पर्य किसी भी उपास्य धर्म से है (सौपास्य कश्चिद् धर्म) तथा इस प्रकार वे ब्रह्मन् का अपवर्जन करते हैं, जिसका अर्थ है उपास्य धर्म से रहित शुद्धत्व, दूसरी ओर निषेध के ज्ञान का भी यह कहकर वर्णन किया जा सकता है कि उसमें निषेधत्व का धर्म है। इस व्याख्या का प्रभाव यह होता है कि दृश्यत्व उन समस्त अनुभवों तक परिसीमित हो जाता है जो मापेक्ष एवं व्यावहारिक अनुभव की परिधि में आते हैं। दृश्यत्व के अर्थ को स्पष्ट करने का प्रयास करते हुए मधुसूदन उनकी यह कहकर परिभाषा देते हैं कि दृश्यत्व वह है जो किसी रूप में शुद्ध चैतन्य का विषय होता है (चिद्-विषयत्व)। इसका आत्मन् से तादात्म्य होने के कारण वह द्वि-पद सम्बन्ध से रहित होता है। वस्तुओं के दृश्यत्व के अर्थ का आगे स्पष्टीकरण करने के प्रयत्न में उसकी यह परिभाषा दी जाती है कि वह प्रकाशित होने के लिये स्वातिरिक्त चेतना की अपेक्षा रखता है (स्व-व्यवहारे स्वातिरिक्त-सविदपेक्षा-नियति-रूप-दृश्यत्व) अथवा अ-स्व-प्रकाश रूप होता है (अ-स्व-प्रकाशत्व-रूपत्व दृश्यत्वम्)। अतः यह स्पष्ट है कि शुद्ध चैतन्य के अतिरिक्त कोई भी वस्तु प्रकाशित होने के लिये शुद्ध चैतन्य की अपेक्षा रहती है।

मधुसूदन का खडन करने का प्रयास करते हुए रामाचार्य कहते हैं कि केवल 'अशुद्धत्व' और 'अस्वप्रकाशत्व' की व्याप्ति के आधार पर हम यह नहीं कह सकते कि शुद्ध चैतन्य स्व-प्रकाश होता है, किन्तु यह निष्कर्ष तभी प्राप्त किया जा सकता है जब यह ज्ञात हो कि शुद्ध चैतन्य में कोई 'अशुद्धत्व' नहीं होता। पुनः, अस्व-प्रकाशत्व एवं अशुद्धता की व्याप्ति तभी ज्ञात की जा सकती है जब यह ज्ञात हो कि उनके विलोम 'शुद्धत्व' एवं 'स्वप्रकाशत्व' शुद्ध चैतन्य में साहचर्य रखते हैं, इस प्रकार शुद्ध चैतन्य के साथ स्वप्रकाशत्व की व्याप्ति का ज्ञान और अशुद्ध चैतन्य के साथ अस्वप्रकाशत्व की व्याप्ति का ज्ञान परस्पर स्वतंत्र हैं। इसलिये किसी प्रकार यह अभिवचन नहीं किया जा सकता कि शुद्ध चैतन्य में स्वप्रकाशत्व है।^२ मिथ्यात्व के लिये दूसरा कारण यह

^१ 'अद्वैत-सिद्धि, पृ० २६८।

^२ न तावदस्वप्रकाशत्वाशुद्धत्वयोर्व्याप्यव्यापक-भाव-ग्रहमात्रेण शुद्धे स्वप्रकाशता पर्यवस्यति किन्तु शुद्धेस्वप्रकाशत्व-व्यापकम्याशुद्धत्वमन्य व्यावृत्ती ज्ञातायामेव। तथा च व्यापक-व्यतिरेक-ग्रहार्थमवश्यं शुद्ध-ज्ञानम्। किंचास्व-प्रकाशत्वाशुद्धत्वयोर्व्याप्य-व्यापक-भाव-ग्रहोऽपि तदुभयव्यतिरेकयोः शुद्धत्व-स्वप्रकाशत्वयोः शुद्धे महचार-ग्रहे मत्येवेति घट्ट-कुटी प्रभात-वृत्तान्तः।

बाह्य तत्त्व प्रविष्ट हो जाता है। इस प्रकार जडत्व के कारण जगत का मिथ्यात्व किसी भी अर्थ में अमान्य है।^१

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि जडत्व के द्वितीय और तृतीय अर्थ, अर्थात् जो अज्ञान है वह जड है अथवा जो अनात्मन् है वह जड है, विल्कुल उपयुक्त होंगे। व्यासतीर्थ द्वारा प्रस्तुत किये गये ज्ञान के प्रतिपादन को दोषपूर्ण बताते हुए मधुसूदन कहते हैं कि यदि ज्ञान की यह परिभाषा दी जाय कि वह एक विषय को प्रकाशित करता है तो मोक्ष की अवस्था में भी विषयों का प्रकाशन होगा, जो असम्भव है, ज्ञान का विषयों से बाह्य सम्बन्ध है, अतएव मिथ्या है। यदि यह आपत्ति की जाय कि यदि मोक्ष की अवस्था में कोई विषय प्रकाशित नहीं होते तो आनन्द भी अभिव्यक्त नहीं होगा, तथा उस दशा में कोई भी मोक्ष-प्राप्ति की परवाह न करेगा, तो उत्तर यह है कि मोक्ष की अवस्था स्वयं आनन्द है तथा उसमें आनन्द की कोई पृथक् अभिव्यक्ति नहीं होती। एक विषय का साहचर्य केवल इन्द्रिय-ज्ञान में प्रत्यक्ष किया जाता है, आत्मन् के ज्ञान में इन्द्रियों का कोई साहचर्य नहीं होता, तथा यह माँग करना अनुचित है कि उस दशा में भी ज्ञान में विषयों का प्रकाशन होना चाहिए। जब यह कहा जाता है कि आत्मन् साक्षात् ज्ञान-स्वरूप है, तो यह सुझाव अमान्य है कि वह या तो सत्य होना चाहिए या असत्य क्योंकि सत्य और असत्य के रूप में ज्ञान का व्यावर्तक विभाजन केवल साधारण व्यावहारिक ज्ञान पर लागू होता है। किन्तु ज्ञान के रूप में आत्मन् अनिर्धारित ज्ञान के समान होता है, जो न सत्य होता है और न असत्य।

किन्तु रामाचार्य कहते हैं कि यदि ज्ञान का विषयों से सम्बन्ध बाह्य है तो परम ज्ञान के उदय के समय आत्मन् को स्वयं अपना विषय नहीं मानना चाहिये। यदि यह कहा जाय कि ऐसा केवल प्रत्यक्षीकरण के ज्ञान में होता है जहाँ विषय के आकार की 'वृत्ति' में शुद्ध चैतन्य प्रतिबिम्बित होता है, तो ज्ञान का विषय के साथ सम्बन्ध मिथ्या हो जायगा, क्योंकि उस दशा में 'वृत्ति' की आवश्यकता एव उसमें चैतन्य का प्रतिबिम्बित होना चरम अवस्था में आत्मन् के ज्ञान के उदय के समय भी स्वीकार करना पड़ेगा। अतः विषय का ज्ञान के साथ सम्बन्ध बाह्य नहीं हो सकता, अतएव मिथ्या नहीं हो सकता। मधुसूदन के इस कथन के उत्तर में, कि जैसे नैयायिकों के अनुसार यद्यपि सामान्य और विशेष परस्पर सम्बन्धित होते हैं तथापि प्रलय की दशा में विशेषों के न रहने पर भी सामान्य बने रहते हैं, वैसे एक ऐसी अवस्था हो सकती है जिसमें ज्ञान हो पर विषय न हो, क्योंकि ज्ञान का क्षेत्र विषय-सहित ज्ञान के क्षेत्र में अधिक व्यापक होता है, रामाचार्य कहते हैं कि 'प्रलय' की दशा में जब भी विशेष नहीं

^१ यह युक्ति कि जगत् अपने जडत्व के कारण मिथ्या है 'तत्त्व-शुद्धि' में दी गई है।

होते हैं तब मामान्यो का ज्ञान विषयो को अपनी अन्नवस्तु के रूप में मध्य में समाविष्ट रखता है। पुन, विषयो के ज्ञान से साहचर्य का अर्थ यह नहीं है कि विषय ज्ञान को उत्पन्न करते हैं, किन्तु यह कि ज्ञान विषयो में सम्बन्धित होना है। पुन, यदि विषय से साहचर्य का अर्थ यह माना जाय कि ज्ञान 'अनिवार्य' विषयो में उत्पन्न होता है, अथवा यदि उसका अनिवार्यत यह अर्थ हो कि 'यह विषय जित देश अथवा काल में अस्तित्व रखे वहाँ ज्ञान विद्यमान होना है,' तो श्रुत्वादी आत्मन् के अद्वैत को स्वीकृत करने में असमर्थ रहेंगे। क्योंकि, चूँकि अद्वैत ब्रह्मन् में अस्तित्व रखता है, इसलिये वह जीवात्मन् के द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता। और पुन, यदि यह कहा जाता है कि जब-जब ब्रह्मन् के साथ अद्वैत होता है तब आत्मन् के साथ अद्वैत होता है, तो चूँकि ब्रह्मन् सदा अद्वैत है इसलिये समस्त जीवात्मन् मुक्त हो जायेंगे, जीवात्माओं के अद्वैत एवं ब्रह्मन् के अद्वैत का निर्धारण भी असम्भव होगा। अतः विषय नविकल्पक ज्ञान को उत्पन्न नहीं करते, वरन् उससे माह्नयं ग्वते हैं।

यह युक्ति दी जाती है कि जो कुछ परिच्छिन्न और मान्त है वह मिथ्या है, यह परिच्छिन्नत्व देश, काल अथवा अन्य वस्तुओं द्वारा उत्पन्न हो सकता है (परिच्छिन्नत्व-मपि देशतः कालतो वस्तुता वा)। उक्त मन्त्रान्वय में व्यामतीर्य कहते हैं कि काल एवं देश, काल एवं देश के द्वारा परिच्छिन्न नहीं हो सकते, और यह इनका मत है कि परम सत्ता ब्रह्मन् के सम्बन्ध में भी प्रायः यह कहा जाता है कि वह सदा और सर्वत्र अस्तित्व रखता है, अतः काल और देश ऐसे सामान्य धर्म हैं जिनका अन्य वस्तुओं के प्रति अथवा स्वयं उनके प्रति निषेध नहीं किया जा सकता। उक्त प्रकार वाचस्पति का यह कथन पूर्णतः असत्य है कि जो कुछ भी किसी स्थान और किसी काल में असत् होता है वह उस कारण से सर्वत्र व सदा असत् रहता है, तथा जो सत् है वह सदा एवं सर्वत्र सत् रहता है (यत् सत् तत् सदा सर्वत्र सदेव तथा च यत् कदाचित् कुत्रचिद् असत् तत् सदा सर्वत्र असदेव), क्योंकि यदि किसी विशेष काल में अनस्तित्व के कारण किसी भी अन्य काल में अस्तित्व असत्य बन सकता है, तो उस काल में अस्तित्व के द्वारा अन्य कालों में अनस्तित्व भी असत्य बन सकता है। यह कहना कि चूँकि वह (वस्तु) तब अस्तित्व में नहीं होगी, अतः वह अब अस्तित्व में नहीं है, उनका ही तर्क-संगत है जितना यह कहना कि चूँकि वह अब अस्तित्व में है, अतः तब अस्तित्व में होनी चाहिए।^१ पुन, देश-जन्य परिच्छिन्नत्व का क्या अर्थ है? यदि उसका अर्थ है सर्व वस्तुओं से असंयोग (सर्व-भूतसंयोगित्वम्) अथवा चरम परिमाण का अनधिकरण (परम-महत्-परिमाणानधिकरणत्वम्), तो ब्रह्मन् भी ऐसे ही स्वरूप का है, क्योंकि वह भी 'असंग' है, तथा परिमाण के रूप में उसमें कोई गुण नहीं होता, यदि उसका अर्थ

सीमित 'परिमाण' का अधिकरण है तो 'परिमाण' एक गुण होने के कारण एक गुण में नहीं पाया जा सकता, अतः गुण परिच्छिन्न नहीं हो सकते (गुण-कर्मादौ गुणानगोकारात्)। पुनः, काल-जन्य परिच्छिन्नता का 'अन्यत्व' के निषेध से साहचर्य स्थापित नहीं किया जा सकता, क्योंकि, यदि 'अन्यत्व' के रूप में परिच्छिन्नता का कभी निषेध किया जायगा, तो जगत् में सभी वस्तुएँ एक हो जाएँगी। अब अन्य वस्तुओं के द्वारा परिच्छिन्नत्व (जो परिच्छिन्नत्व की तीसरी परिभाषा है) का अर्थ है 'भिन्नत्व,' किन्तु ऐसे परिच्छिन्नत्व का (शंकरवादियों के अनुसार) प्रतिपादन के अनुभव-जगत् में अभाव होता है, क्योंकि वे भिन्नत्व की सत्ता का निषेध करते हैं। पुनः मिथ्यात्व से भिन्नत्व आत्मन् में भी अस्तित्व रखता है, इसलिये आनन्दबोध की यह युक्ति, कि जो वस्तुएँ विभक्त अस्तित्व रखती हैं (विभक्तत्वात्) वे उस कारण से मिथ्या हैं, असत्य है। पुनः यह मानना भी गलत है कि सत्ता का अपरिच्छिन्नत्व इस तथ्य में निहित है कि केवल वही सावर्देशिक रहती है जबकि अन्य प्रत्येक वस्तु परिवर्तित हो जाती है अतएव उस पर अध्यारोपित समझी जानी चाहिये, क्योंकि जब हम कहते हैं कि 'एक घट अस्तित्व रखता है,' 'एक घट चलायमान होता है' तब घट अपरिवर्तनशील प्रतीत होता है, पर उसकी क्रिया 'अस्तित्व रखता है' और 'चलायमान होता है' परिवर्तित होती है। जैसे 'अनेक' का 'एक' से साहचर्य होता है, उसी प्रकार 'एक' का 'अनेक' से होता है, अतः इस युक्ति से कोई फल नहीं निकल सकता जो कि अपरिवर्तनशील रहता है वह अपरिच्छिन्न एव सत्य है, और जो परिवर्तनशील है वह मिथ्या है।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि चूँकि शंकरवादी जाति-प्रत्ययों को स्वीकृत नहीं करते अतः यह मानना गलत है कि एक गाय के अस्तित्व के सभी उदाहरणों में एक गौ-जाति होती है जो स्थिर बनी रहती है, और यदि ऐसा नहीं है तो अन्य व्याख्या केवल यही है कि व्यक्ति आते और जाते हैं तथा उस सत् के अनुभव पर अध्यारोपित होते हैं जो इस कारण एकमात्र सत्य है। अब, पुनः, यह युक्ति दी जा सकती है कि सत् के रूप में ब्रह्मन् सदा 'अज्ञान' में आवृत्त रहता है, उसका कोई प्रभेदात्मक आकार नहीं होता, अतएव यह सोचना गलत है कि जगत् की वस्तुओं के हमारे अनुभव में ब्रह्मन् सत् के रूप में अभिव्यक्त होता है। इसका उत्तर यह है कि ब्रह्मन् स्वयं अज्ञान से आवृत्त नहीं होता (सद्-आत्मना न ब्रह्मणो, मूला-ज्ञानेना-वृत्तत्वं) केवल जगत् की वस्तुओं के विशिष्ट आकारों की उपाधियों के द्वारा ही उसका स्वरूप छिप जाता है, जब मनस् की वृत्ति के रूपान्तर की प्रकृतियाँ द्वारा इन विशिष्ट आकारों का नाश हो जाता है, तब इन वस्तुओं में अध-स्थित ब्रह्मन् स्वयं को शुद्ध सत् के रूप में अभिव्यक्त करता है। यह आपत्ति नहीं की जा सकती कि ऐसे शुद्ध मन् के रूप में ब्रह्मन् के कोई दृश्य लक्षण नहीं है अतएव वह चक्षु के द्वारा प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता, क्योंकि

ब्रह्मन् किसी भी इन्द्रिय के द्वारा ग्रहण किमी विवेक इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है ।^१

उत्तर में रामाचार्य कहते हैं कि जाति-प्रत्यय ('गी' के रूप में) को स्वीकार करना ही पड़ेगा, क्योंकि अन्यथा सत् के रूप में जाति-प्रत्यय कभी गाय के रूप में और कभी अन्य वस्तुओं के रूप में अभिव्यक्त हो सकता है ? पुन, यह कहना गलत है कि ब्रह्मन् स्वयं में 'अविद्या' से आवृत नहीं है, क्योंकि यह कहा जाता है कि जब सत् पक्ष अभिव्यक्त होता है, तब आनन्द-पक्ष फिर भी आवृत रह सकता है, तब, चूँकि सत् और आनन्द एक होने चाहिए (क्योंकि अन्यथा अद्वैतवाद खण्डित हो जाएगा), इसलिए आवरण सत्-पक्ष के ऊपर भी होना चाहिये । पुन, चूँकि ब्रह्मन् के कोई आकार एवं कोई लक्षण नहीं होना, अतः यह नहीं कहा जा सकता कि वह सभी इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण होता है (अत्यन्तगव्यक्त-स्वभावस्य ब्रह्मनदचक्षुरादि-सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वे मानाभावान्) ।^२

व्यासतीर्थ इस युक्ति का खंडन करते हैं कि मिथ्यात्व अशो में प्रतीति के अभाव में निहित होता है । वे कहते हैं कि जहाँ तक इस मत का सम्बन्ध है कि चूँकि अशो और अशी का तादात्म्य होता है इसलिए अशो अशो पर आश्रित नहीं रह सकता, उनको कोई आपत्ति नहीं है । यदि अशी न तो अशो पर आश्रित है और न किमी अन्य वस्तु पर आश्रित है तो वह किसी पर भी आश्रित नहीं हो सकता, किन्तु उस कारण से वह मिथ्या नहीं कहा जा सकता । किन्तु यह निर्देश किया जा सकता है कि प्रत्यक्षीकरण यह बताता है कि अशो अशो पर आश्रित है तथा उनमें स्थित है, अतएव प्रत्यक्ष की साक्ष के अनुसार अशो में उसके अभाव को स्वीकृत नहीं किया जा सकता । प्रश्न यह उठता है कि क्या 'अभाव' अथवा 'निषेध' सत्य है अथवा असत्य, यदि वह सत्य है तो अद्वैतवाद खण्डित होता है, और यदि वह असत्य है तो 'अभाव' का निषेध होता है, जो व्यासतीर्थ के पक्ष में होगा । अब यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि 'अभाव' का अस्तित्व अद्वैतवाद के लिए घातक नहीं हो सकता, क्योंकि निषेध में स्वीकृति का अतवस्तु के रूप में समावेश होता है । पुन, ब्रह्मन् का 'अद्वितीय' पद से निर्देश किया जाता है, इसमें अभाव का समावेश होता है, और यदि अभाव असत्य है तो ब्रह्मन् के प्रति उसका निर्देश भी असत्य होगा । पुन, ब्रह्मन् से किसी द्वितीय के निषेध का अर्थ न केवल भावात्मक सत्ताओं का निषेध हो सकता है बल्कि अभावात्मक

^१ न च रूपादि-हीनतया चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्ति बाधिका इति वाच्यम्, प्रति-नियतेन्द्रिय-ग्राह्येष्वेव रूपाद्यपेक्षा-नियमात्सर्वेन्द्रिय-ग्राह्य तु सद्-रूप ब्रह्म नातो रूपादिहीनत्वेऽपि चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्ति सत्त्वाया परैरपि सर्वेन्द्रिय-ग्राह्यत्वाम्बुपगमात् च ।

—अद्वैत-सिद्धि, पृ० ३१८ ।

^२ 'तरंगिणी,' पृ० ५२ ।

सत्ताओं का भी निषेध हो सकता है, भावात्मकता का अर्थ होता है अभाव का अभाव । फिर यदि अभाव को स्वीकार किया जाता है तो चूँकि उसके रूपों में से एक रूप 'अन्यत्व' होता है, अतः उसकी स्वीकृति का अर्थ है अन्यत्व की स्वीकृति अतएव द्वैतवाद की स्वीकृति । इसके अतिरिक्त, शंकरवादियों के लिए अभाव के स्वरूप का वर्णन करना कठिन होगा, क्योंकि यदि किसी भी भावात्मक सत्ता का वर्णन नहीं किया जा सकता तो यह मानना ही पड़ेगा कि अभावात्मक सत्ताओं का वर्णन करना और भी कठिन होगा । इसके अतिरिक्त अशो का अशो में अभाव न केवल प्रत्यक्ष अनुभव के द्वारा वाधित होता है किन्तु वह तर्कों के भी विरोध में है, चूँकि अशो अन्य कहीं भी स्थित नहीं हो सकता, अतः यदि वह अशो में स्थित नहीं माना जाता है तो उसका स्वरूप ही अव्याख्येय हो जाता है (अन्यासभवेत्स्यागित्वं स्तततन्तु-समवेतत्वं विना न युक्तं) ।^१

पुन, यह मत गलत है कि चूँकि ज्ञान के बिना कुछ भी अभिव्यक्त नहीं होता, अतः तथाकथित वस्तुएँ ज्ञान के सिवा कुछ भी नहीं हैं, क्योंकि वस्तुएँ स्वयं ज्ञान के रूप में अनुभूत नहीं होती, किन्तु उन वस्तुओं के रूप में अनुभूत होती हैं जिनका हमें ज्ञान होता है (घटस्य ज्ञानमिति हि धौ न तु घटो ज्ञानमिति) ।

उपयुक्त के उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि, चूँकि कारण और कार्य के अनुभव की व्याख्या उनमें कुछ भेद को माने बिना नहीं की जा सकती, अतः इस तथ्य के वावजूद भी कि उनमें तादात्म्य है व्यावहारिक उद्देश्यों की दृष्टि से उक्त भेद को स्वीकार करना पड़ेगा । अभाव की सत्यता अथवा असत्यता सम्बन्धी विवाद को मधुसूदन अप्रासंगिक कहकर उपेक्षित कर देते हैं । पुन, प्रत्यक्षीकरण का विरोध कोई विरोध नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्षीकरण प्रायः भ्रमपूर्ण होता है । यह आपत्ति भी अवैध है कि यदि अशो कहीं अन्य स्थित नहीं है तो अशो में भी नहीं है, अतः उसका अस्तित्व अव्याख्येय है, क्योंकि यद्यपि अशो एक स्वतंत्र सत्ता के रूप में अशो में अस्तित्व तभी रखे, तथापि वह उपादान कारण, अगो, से एकरूप होकर स्थित हो सकता है, क्योंकि किसी वस्तु के उपादानात्मक तादात्म्य (एतन्-समवेतत्वं) का होना उसमें उसके अभाव के निषेध से फलित नहीं होता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो वे सर्व धर्म जो केवलान्वयि हैं (फलतः वस्तु में विद्यमान होने के कारण) वस्तु में समवेत हो जाएँगे ।^२ किन्तु एक वस्तु का

^१ तथा च अगित्व-रूप-हेनोरेतत्-तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्व-रूप-साध्येन विरोध ।

—न्यायामृत-प्रकाश, पृ० ८६ ।

^२ एतास्मिन्तात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वं हि एतत्समवेतत्वे प्रयोजकं न भवति, परमते केवलान्वयि-धर्म-मात्रस्य एतत्समवेतत्वापत्ते

पहचानने में सर्वथा अवैध होता है।^१ सत्य एव मिथ्यात्व परस्पर सम्बन्धित होने के कारण उनकी पारस्परिक विरोध के द्वारा परिभाषा देने के सभी प्रयत्न चक्रवर्त्त दोष से पूर्ण अतएव अवैध हो जाते हैं, सत् की वे परिभाषाएँ भी गलत हैं जो किसी न किसी रूप में सत् के अनुभव का उल्लेख करती हैं क्योंकि उनमें जिसे सत् की परिभाषा देनी होती उसी के प्रत्यय का पहले ही से समावेश हो जाता है। यह कहना भी गलत है कि जगत में उसी स्तर की उतनी ही भ्रमता है जितनी ब्रह्म में है, क्योंकि मिथ्यात्व एव सत्य का समतुल्य स्तर नहीं हो सकता। अब मिथ्यात्व की सर्व देश एव त्रिकाल में अभाव के रूप में परिभाषा दी जाती है (मूर्तदेशीय-त्रैकालिक-निषेध-प्रतियोगित्व), सत्य उसका विरोधी होता है। प्रत्यक्षीकरण के द्वारा हम ऐसे अभाव को ग्रहण नहीं कर सकते, अतएव उसके द्वारा हम अभाव के विरोधी, अर्थात् सत् को भी ग्रहण नहीं कर सकते। यह तथ्य अप्रासंगिक है कि कुछ वस्तुओं का कहीं न कहीं सत् के रूप में प्रत्यक्षीकरण किया जाता है, क्योंकि एक मिथ्या आभास का भी ऐमा अस्थायी प्रत्यक्षात्मक अस्तित्व हो सकता है। न्याय-मत के अनुसार सामान्यों की प्रस्तुति का एक विशेष ढग होता है (सामान्य-प्रत्यासत्ति), जिसके द्वारा उन सामान्यों के अन्तर्गत आने वाले सर्व व्यक्ति चेतना के समक्ष प्रस्तुत किये जाते हैं तथा इसी साधन में निगमनात्मक अनुमान को उत्पन्न करने वाला आगमनात्मक सामान्यीकरण सम्भव होता है। इस मत के अनुसार यह दावा किया जाता है कि यद्यपि एक सत्ता के समस्त अभावों का सर्व देश व काल में दृष्टि-प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता तथापि वे प्रस्तुतीकरण के उक्त साधन द्वारा चेतना के समक्ष प्रस्तुत किये जा सकते हैं और यदि वे इस प्रकार चेतना के समक्ष प्रस्तुत किये जाते हैं तो उनका निषेध अर्थात् सत् भी प्रत्यक्ष किया जा सकता है।

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि सामान्यों को प्रस्तुत करने का ऐसा कोई विशेष ढग नहीं होता है जिसके द्वारा उनसे सम्बन्धित सर्व व्यक्ति भी चेतना के समक्ष प्रस्तुत होते हैं, अर्थात् नैयायिकों द्वारा स्वीकृत 'सामान्य-प्रत्यासत्ति' जैसी कोई प्रक्रिया नहीं होती। फिर वे ऐसी 'सामान्य-प्रत्यासत्ति' के विरुद्ध शास्त्रार्थ में प्रवृत्त होते हैं और यह बताने का प्रयत्न करते हैं कि निगमनात्मक अनुमान व्याप्ति को निर्धारित करने वाले सामान्यों के विशिष्ट लक्षणों के साहचर्य के द्वारा सम्भव होते हैं,^२ इस प्रकार यदि 'सामान्य-प्रत्यासत्ति' नहीं होती है और यदि सर्व देश काल में सर्व

^१ चक्षुराद्यध्यक्ष-योग्य-मिथ्यात्व-विरोधी-सत्त्वा निरुक्ते ।

—अद्वैत-मिद्धि, पृ० ३३३-४ ।

^२ व्याप्ति-स्मृति-प्रकारेण वा पक्षधर्मता-ज्ञानस्य हेतुता महानसियैव धूमो धूमत्वेन व्याप्ति-स्मृति-विषयो भवति, धूमत्वेन पर्वतीय-धूम-ज्ञान चापि जातम्, तच्च सामान्य-

अभाव एव चेतना के समक्ष प्रस्तुत नहीं किये जा सकते, तो उनका विरोधी सत् भी प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता ।

रामाचार्य का उत्तर यह है कि यद्यपि ऐसे अभाव सर्व देश एव सर्व काल में इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष नहीं किये जा सकते, तथापि कोई कारण नहीं है कि उनका विरोधी सत् प्रत्यक्ष नहीं किया जा सके, जब कोई घट देखता है तो अनुभव करता है कि वह वही है और अन्यत्र कही नहीं है । हम निषेध किये गये पदार्थों को प्रत्यक्ष करते हैं न कि स्वयं निषेध को ।^१ वे आगे कहते हैं कि यद्यपि 'सामान्य-प्रत्यासत्ति' को नहीं माना जाय, तथापि अप्रत्यक्ष अभाव अनुमान द्वारा ज्ञात किये जा सकते हैं, अतएव मधुसूदन की यह आपत्ति द्विविध अवैध है कि जबतक 'सामान्य-प्रत्यासत्ति' को स्वीकार नहीं किया जाता ऐसे अभाव ज्ञात नहीं किये जा सकते तथा उनका विरोधी सत् भी प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता ।^२

मधुसूदन आगे कहते हैं कि अनुभव में 'साक्षी' की साध्य केवल वर्तमान वस्तुओं को अभिव्यक्त करता है और इस प्रकार जगत के विषयों में सापेक्ष सत्यता है । किन्तु 'साक्षी' किसी प्रकार यह नहीं बता सकता कि उनका भविष्य में बाध होगा अथवा नहीं, अतः जब ब्रह्म-ज्ञान प्राप्त हो जाता है तब 'साक्षी' जगदानुभव के भावी निषेध को चुनौती देने में असमर्थ होता है ।

व्यासतीर्थ ने वेदान्त की इस मान्यता पर आपत्ति की थी कि शुद्ध चैतन्य से एक-रूप एक सत्ता है जिस पर समस्त तथा-कथित विषयों के आकार एव ज्ञान की सामग्री आरोपित रहती है और इस सम्बन्ध में यह निर्देश किया था कि केवल इस तथ्य से कि एक घट अस्तित्व रखता है यह सिद्ध नहीं हो जाता कि वह घट शुद्ध सत् पर अव्यारोपित है, क्योंकि शुद्ध सत्ता का कभी प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता और मिथ्या आभासों के सहित समस्त लक्षणों को सत् के समान ही सत्तात्मक धर्म से सम्पन्न माना जा सकता है ।

मधुसूदन का सरल उत्तर यह है कि अनेक व्यष्टिगत सत्ताओं को मानने से यह कही अच्छा है कि एक स्थायी सत्ता मान ली जाय जिस पर विषयों के विविध रूपों का आरोपण होता है । व्यासतीर्थ के इस कथन पर मधुसूदन आपत्ति उठाते हैं कि प्रत्यक्ष

लक्षण विनैव, तावतैव अनुमिति-सिद्धे, --प्रतियोगितावच्छेदक-प्रकारक-ज्ञानादेव तत्सम्भवेन तदर्थं सकल-प्रतियोगि-ज्ञान-जनिकाया सामान्य-प्रत्यासत्य-नुपयोगात् ।

—अद्वैत-सिद्धि, पृ० ३३८, ३४१ ।

^१ 'तरंगिणी', पृ० ६१ ।

^२ वही, पृ० ६३ ।

प्रमाण स्वरूपतः अनुमान से प्रबल होता है क्योंकि अनुमान जिन अनेक अवस्थाओं पर निर्भर करता है उनके कारण स्वयं को स्थापित करने में भेद होता है। मधुसूदन कहते हैं कि जब प्रत्यक्ष प्रमाण का अनुमान एव शब्द द्वारा व्याघात होता है (यथा, ग्रहों के लघु आकार के प्रत्यक्षीकरण की अवस्था में), तब पूर्वोक्त का निषेध होता है। इसलिए प्रत्यक्ष को भी अपनी सत्यता के लिये अवाधित्व एव अन्य प्रमाणों पर निर्भर करना पड़ता है तथा अन्य प्रमाणों को प्रत्यक्ष पर उससे अधिक निर्भर नहीं करना पड़ता जितना प्रत्यक्ष को अन्य प्रमाणों पर निर्भर करना पड़ता है। अतः यह सब प्रमाण सापेक्षता आश्रित होने के कारण सत्यता में वैदिक शब्द से हीन हैं, जो मानव द्वारा निर्मित प्रवेष्ट न होने के नाते स्वभावतः सत्यता का एक असक्राम्य अधिकार रखता है। यह सुविद्ध ही है कि तथ्यों के सत्य-अनुभव की प्राप्ति के लिये एक इन्द्रिय के द्वारा किए गए प्रत्यक्षीकरण के साथ सामंजस्य करना पड़ता है। जैसे, 'आग उष्ण है' प्रत्यक्षीकरण में चाक्षुष प्रत्यक्षीकरण का स्पर्श प्रत्यक्षीकरण के साथ सामंजस्य करना पड़ता है। इस प्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण प्रत्यक्ष-योग्य होने के कारण उत्कृष्ट सत्यता का कोई अधिकार नहीं रखता, यद्यपि यह स्वीकार किया जा सकता है कि कई क्षेत्रों में प्रत्यक्षीकरण एक अज्ञान का निवारण कर सकता है जो अनुमान द्वारा निवृत्त नहीं होता।^१ यह आपत्ति गलत है कि एक अनुमान-जन्य प्रमाण स्वयं को स्थापित करने में क्षिण्य होने के कारण (चूँकि वह कई तथ्यों पर आश्रित होता है), प्रत्यक्ष से सत्यता में हीन है, क्योंकि प्रत्यक्ष अधिक द्रुतगामी होता है, इसलिए सत्यता उचित परीक्षण एव निर्दोषता के अनुसन्धान पर निर्भर करती है न कि केवल द्रुतगामिता पर। इसके अतिरिक्त, चूँकि अनेक श्रुति-पाठ ऐसे हैं जो सर्व वस्तुओं के एकत्व की घोषणा करते हैं जिनकी नर्क-सगतता को जगत के मिथ्यात्व को मान्यता के सिद्धांत नहीं किया जा सकता और चूँकि ऐसी स्वीकृति के द्वारा सापेक्षता के क्षेत्र में प्रत्यक्षीकरण की सत्यता के स्वाभाविक अधिकार का अपहरण नहीं होता, इसलिए सापेक्षता के क्षेत्र में प्रत्यक्षज्ञानात्मक सत्यता का अनियंत्रित अधिकार स्वीकार करके तथा निरपेक्षता के क्षेत्र में एकत्व की श्रुति-ज्ञानात्मक सत्यता को स्वीकार करके एक समझौता प्राप्त किया जा सकता है।

पुनः, व्यासतीय का आग्रह है कि चूँकि अनुमान और शब्द-प्रमाण दोनों चाक्षुष एव श्रवण प्रत्यक्षीकरण पर निर्भर करते हैं अतः यह सोचना गलत होगा कि पूर्वोक्त के द्वारा पश्चादुक्त का निष्फलीकरण हो सकता है। यदि प्रत्यक्षीकरण स्वतः सत्य

^१ नापि अनुमानाद्यनिवर्तितदिग्मोहनादि-निवर्तकत्वेन प्राबल्यमेतावता हि वैधर्म्य-मात्र सिद्धम् ।

नहीं करता कि एक अवैध अनुमान प्रत्यक्ष से प्रबल होता है, लेकिन यह भी अस्वीकृत नहीं किया जा सकता कि अवैध प्रत्यक्ष के अनेक ऐसे उदाहरण हैं जिनका सत्य अनुमानों के द्वारा सही खण्डन किया जाता है ।

व्यासतीर्थ आगे कहते हैं कि स्वयं 'मीमांसा'-विज्ञान अनेक स्थानों में प्रत्यक्ष की उत्कृष्ट सत्यता को स्वीकार करता है और उन श्रुति-पाठों की तोड़-मरोड़ कर व्याख्या करने की सिफारिश करता है जो प्रत्यक्ष से मेल नहीं खाते । श्रुति-पाठ 'तत् त्वमसि' का प्रत्यक्ष अनुभव से साक्षात् व्याघात होता है, अतएव उसकी इस ढग से व्याख्या की जानी चाहिये कि वह प्रत्यक्ष अनुभव से विरोध में न आये ।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि यह वस्तुतः सत्य है कि साधारण व्यावहारिक कार्यों से सम्बन्धित कुछ श्रुति-पाठों का अनुभव से समन्वय किया जाता है और कभी-कभी उनकी प्रत्यक्ष के अनुसार व्याख्या की जाती है, किन्तु यह कोई कारण नहीं है कि जो श्रुति-पाठ चरम अनुभूति का उल्लेख करते हैं तथा जो यज्ञों के उपसाधनों का उल्लेख नहीं करते वे भी प्रत्यक्षीकरण के अधीन होने चाहिए ।

व्यासतीर्थ कहते हैं कि यह मानना गलत है कि प्रत्यक्षीकरण का अनुमान अथवा श्रुति-प्रमाण के द्वारा अमान्यकरण हो जाता है, प्रत्यक्षज्ञानात्मक भ्रमों की स्थिति में प्रत्यक्षीकरण अनेक प्रकार के दोषों से दूषित हो जाता है जिनकी उपस्थिति भी प्रत्यक्षीकरण के द्वारा ज्ञात की जाती है ।

इसका मधुसूदन यह सरल उत्तर देते हैं कि दोषों की उपस्थिति स्वयं प्रत्यक्षीकरण द्वारा ज्ञात नहीं की जा सकती तथा आमक प्रत्यक्षीकरण के अधिकांश उदाहरणों का प्रबलतर अनुमान के द्वारा अमान्यकरण होता है । जब यह कहा जाता है कि चन्द्रमा एक फुट से बड़ा नहीं है तब भ्रम निःसंदेह लम्बी दूरी के दोष के कारण होता है, किन्तु इसे केवल इस निरीक्षण पर आधारित अनुमान के द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है कि सुदूर गिरि-शिखरों पर स्थित वृक्षों के आकार छोटे हो जाते हैं । इस प्रकार, यद्यपि ऐसे उदाहरण हैं जिनमें एक प्रत्यक्ष अन्य प्रत्यक्ष का अमान्यकरण कर देता है तथापि ऐसे उदाहरण भी हैं जिनमें एक अनुमान एक प्रत्यक्ष का अमान्यकरण करता है ।

एक प्रश्न यह उठता है कि क्या जगत-प्रपञ्च का वर्तमान प्रत्यक्ष अन्ततोगत्वा बाधित हो जाता है, किन्तु इसके प्रति व्यासतीर्थ यह कहते हैं कि ऐसे भावी व्याघात का भय तो उस ज्ञान का भी अमान्यकरण कर सकता है जो उक्त प्रत्यक्ष का बाध करता है । साधारणतः जाग्रत अनुभव स्वप्न के अनुभव को बाधित करता है और यदि जाग्रत अनुभव बाधित हो जाता है तो स्वप्न के अनुभव का बाध करने में लिए कोई अनुभव शेष न रहेगा । इस प्रकार मिथ्या अनुभव के उदाहरण को दूँटना कठिन हो

उपकरणों पर किया जाय तो फिर वे भी मिथ्या हो जाते हैं और यदि वे मिथ्या नहीं हैं तो समस्त जगदाभास मिथ्या है तथा जगत् के मिथ्यात्व की युक्ति दोषपूर्ण है। व्यासतीर्थ आगे कहते हैं कि यदि शंकरवादी से यथार्थ सत्ता के स्वरूप की व्याख्या करने को कहा जाय तो वह स्वभावतः सन्नान्ति में पड़ जायगा। उसे चेतना का विषय नहीं माना जा सकता क्योंकि काल्पनिक वस्तुएँ भी चेतना का विषय होती हैं, उसका साक्षात् चेतना के रूप में भी वर्णन नहीं किया जा सकता, क्योंकि फिर सत्ता अनन्त नित्य एवं अनुभवातीत सत्ताओं में नहीं पाई जायगी और जगदाभास जो साक्षात् प्रत्यक्ष किया जाता है मिथ्या नहीं होगा और अनुमान, यथा, हेतु के भ्रामक प्रत्यक्षीकरण (यथा, एक भील में जल-वाष्प) के आधार पर अग्नि का अनुमान भी सत्य हो जायगा। ज्ञान वस्तुओं के अस्तित्व को उनके सर्व धर्मों को प्रदान नहीं करता, यदि अग्नि अग्नि के रूप में ज्ञात न भी की जाय तो भी वह जलाने की क्षमता रखती है। इस प्रकार अस्तित्व किसी प्रकार की चेतना पर निर्भर नहीं करता। सत्ता की व्यावहारिक आचरण के रूप में परिभाषा देना भी गलत है, क्योंकि जबतक जगत्-प्रपञ्च के स्वरूप को ज्ञात नहीं कर लिया जाता तबतक व्यावहारिक आचरण ज्ञात नहीं होता। जगत् या तो सत् होना चाहिये या असत् अस्तित्व का कोई तीसरा प्रकार सम्भव नहीं है, जगत् की असत्ता किसी सत् प्रमाण के द्वारा सिद्ध नहीं की जा सकती क्योंकि सत् और असत् परस्पर विरोधी हैं, असत्ता प्रमाणों के द्वारा भी सिद्ध नहीं की जा सकती क्योंकि वे असत् ही हैं। कोई ऐसी सत्ता नहीं हो सकती जो असत् एवं चरम सत् में सामान्य हो।^१

मधुसूदन कहते हैं कि असत्य का सत्य से विभेदीकरण ठीक-उसी प्रकार के विचारों से किया जा सकता है जो प्रतिपक्षी को आकाश के नीलत्व तथा एक घट, एक रज्जु आदि साधारण अनुभव के विषयों के प्रत्यक्षीकरण में विभेद करने की प्रेरणा देते हैं। जगत्-प्रपञ्च को जिस प्रकार की सत्ता की स्वीकृति दी गई है वह ऐसी है कि उसका ब्रह्म-ज्ञान के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु से बाध नहीं होता।

व्यासतीर्थ का निर्देश है कि शंकरवादियों का यह तर्क कि ज्ञान और उसके अन्तर्विषय में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता बौद्धों से लिया गया है, जिनके अनुसार चेतना और उसके विषय एक ही होते हैं। शंकरवादी मानते हैं कि यदि विषयों को सत्य माना जाय तो यह बताना कठिन होता है कि ज्ञान और ज्ञान के द्वारा प्रकाशित विषयों में कोई सम्बन्ध कैसे हो सकता है, क्योंकि 'सयोग' एवं 'समवाय' के दो मान्य सम्बन्ध उनके मध्य नहीं पाये जा सकते। वस्तुगतता का सम्बन्ध भी इतना अस्पष्ट

^१ नापि मत्-त्रयानुगत सत् द्वयानुगत वा सत्वसामान्य तन्त्रम्।

है कि उसकी परिभाषा नहीं दी जा सकती, अतएव यह स्वीकार करना पड़ेगा कि ज्ञान और उसके विषयों का सम्बन्ध सर्वथा मिथ्या है ।

इसका व्यासतीर्थ यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि शंकरवादियों द्वारा सकल विषयों के एक परम दृष्टा पर मिथ्या आरोपण होता है तथापि वे विशिष्ट व्यक्तियों के विशिष्ट सज्ञानों की व्याख्या के लिए विभिन्न व्यक्तियों के भिन्न-भिन्न प्रत्यक्षों को उत्पन्न करने वाले इन्द्रिय-सम्पर्कों को स्वीकार करते हैं । शंकरवादी उसी सीमा तक विज्ञानवादी नहीं हैं जिस सीमा तक बौद्ध हैं । यदि यह भी मान लिया जाय कि शुद्ध चैतन्य विविध अवस्थाओं में विभिन्न प्रतीत हो सकता है, फिर भी कोई कारण नहीं है कि जगत के विषयों को शुद्ध चैतन्य पर अध्यारोपित माना जाय । जगत् के विषयों को मिथ्या आरोपणों के रूप में स्वीकार करने से भी कोई हल नहीं निकलता, क्योंकि इन जागतिक विषयों का मनस् की ज्ञानात्मक 'वृत्ति' के बिना कोई ज्ञान नहीं हो सकता । पुनः, यदि सकल जागतिक विषय मिथ्या आरोपण है तो प्रत्यक्ष की कार्य-प्रणाली में उसके विशिष्ट व्यापारों के अन्तर्गत शुद्ध चैतन्य के प्रतिबिम्ब को स्थान देना अथवा विशिष्ट ज्ञानेन्द्रियों के अन्तर्गत विषयों में अधःस्थित चैतन्य को स्थान देना निरर्थक है ।^१ केवल इस तथ्य के कारण कि सयोग और समवाय दोनों का कोई उपयोग नहीं हो सकता यह अनिवार्यतः लक्षित नहीं होता कि सर्व प्रत्यक्ष-ज्ञानात्मक आकार मिथ्या है, क्योंकि यदि एक वास्तविक अनुभव होता है तो स्वभावतः उस परिस्थिति की व्याख्या करने के लिये सम्बन्धों की कल्पना करनी पड़ती है ।^२ पुनः यदि तर्कों के लिए यह मान लिया जाय कि ज्ञान और उसके विषय के सम्बन्ध की मान्यता की सत्यता को सिद्ध करने का कोई तरीका उपलब्ध नहीं है, फिर भी उससे स्वयं विषयों का मिथ्यात्व सिद्ध नहीं होगा, अधिक से अधिक उसके द्वारा ज्ञान और उसके विषयों के मध्य स्थित सम्बन्धों की सत्यता का निषेध हो जायगा । पुनः यदि शंकरवादी को शुद्ध चैतन्य का 'वृत्ति,' के साथ सम्बन्ध स्वीकार करने में कोई कठिनाई नहीं होती तो, उसे विषयों के साथ उक्त सम्बन्ध को स्वीकार करने में कठिनाई क्यों होती है ?^३ यदि जागतिक विषयों को अवर्णनीय माना जाय तो भी उनके अस्तित्व को उसी रूप में माना जा सकता है जिस रूप में ब्रह्मन् अवर्णनीय है । शंकरवादी को एक वस्तुगत जगत के अस्तित्व को भी स्वीकार करना पड़ता है और जिस ढंग से उसका प्रत्यक्षीकरण

^१ न्यायामृत, पृ० १९१ ।

^२ वही, पृ० १९३ (प्रमित-वस्त्वनुसारेण हि प्रक्रिया कल्पया न तु स्व-कल्पित-प्रक्रिया-नुरोधेन प्रमित-त्याग) ।

^३ यादृश विषयत्व वृत्तिं प्रति चिदात्मन
तादृश विषयत्व मे दृश्यस्यापि दृश प्रति ।

होता है उसकी व्याख्या करनी पड़ती है । इस मत का वस्तुवादियों के मत से केवल यही अन्तर है कि जहाँ शकरवादी वस्तुओं को अन्ततः मिथ्या मानता है वहाँ वस्तुवादी उनको मत्त मानता है, जिन कारणों से शकरवादी उनकी सत्ता को निरी प्रातिभासिक सत्ता में उत्कृष्ट स्तर की सत्ता मानते हैं उन्हीं कारणों से वस्तुवादी उनको चरम सत्य मानते हैं ।^१ एक अर्थ में ब्रह्मन् भी उतने ही अवर्णनीय हैं जितने कि जागतिक विषय ।^२ जहाँ तक वस्तुएँ ज्ञात होती हैं और जहाँ तक उनके कुछ सामान्य लक्षण हैं उनका वर्णन किया जा सकता है, यद्यपि अपने विलक्षण स्वरूप में उनमें से प्रत्येक में ऐसी विशेषताएँ हैं कि उनकी उचित परिभाषा एवं निरूपण नहीं किया जा सकता । प्रत्येक पुरुष का मुख हमारी ज्ञानेन्द्रियों के अवाधित साक्ष्य के द्वारा स्पष्ट ज्ञात किया जा सकता है, किन्तु फिर भी उसके विशिष्ट एवं अदभुत लक्षणों का वर्णन नहीं किया जा सकता ।^३ इसलिए शुद्ध सत्, चित् एवं आनन्द के तादात्म्य के रूप में ब्रह्मन् के विशिष्ट स्वरूप का वर्णन करना कठिन है, फिर भी उसकी सत्ता को अस्वीकार नहीं किया जाता । ऐसी ही दशा जागतिक विषयों की है, और यद्यपि वे अपने विशिष्ट स्वरूप में अवर्णनीय हैं तथापि उनकी सत्ता का निषेध नहीं किया जा सकता ।^४

मधुसूदन व्यासतीर्थ द्वारा उठाई गई कई आपत्तियों की प्रायः उपेक्षा कर देते हैं, इनमें से एक यह है सम्बन्धों को साक्षात् ग्रहण किया जाता है तथा यह सोचने में कोई विषमता नहीं है कि यद्यपि सम्बन्ध अव्यवहित होते हैं तथापि उनको ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा साक्षात् ग्रहण किया जा सकता है । मधुसूदन की युक्ति है कि यदि सम्बन्धों को आत्म-स्थित कहा जाय तो उनकी व्याख्या नहीं की जा सकती अतएव वे मिथ्या माने जाने चाहिए । व्यासतीर्थ अब प्रत्यक्षीकरण के शकरवादी निरूपण का उल्लेख करते

^१ तव म आकार. महिलक्षण मम तु सन्निति,
अनिरुच्यमानोऽपि स तव येन मानेन
अप्रातिभासिक तेनैव मम तात्त्विकोऽस्तु ।

—वही, पृ० २०५ ।

^२ कीदृक् तत् प्रत्यगिति चेत्तादृशी दृगिति द्वय
यत्र न प्रसरत्येतत् प्रत्यगित्यवधारय
इति ब्रह्मण्यपि दुर्निरूपत्वस्य उक्त त्वाच्च ।

—वही, पृ० २०६ अ ।

^३ तस्मात्प्रमितस्य इत्यमिति निर्वक्तुमशक्यत्व प्रतिपुरुष-मुख स्पष्टावाधित-दृष्टिदृष्टम्
विलक्षण-मन्थान-विशेषस्य वा मत्वेऽप्यदभुतत्वादेव युक्तम् ।

—वही, पृ० २०६ ।

^४ तस्मात् निर्वचनायोग्यस्यापि विश्वस्य इक्षु-क्षीरादि-माधुर्यवद् ब्रह्मवच्च प्रामाणि-
वत्त्वादेव मत्त्व-सिद्धे ।

—वही, पृ० २०६ ।

(जैसा मारतीतीर्थ का कथन है) अथवा उस शुद्ध चैतन्य के रूप में जो 'अन्तःकरण-वृत्ति' में प्रतिबिम्बित चैतन्य द्वारा अभिव्यक्त किए गए विषयों के आभास का अधिष्ठान है (वृत्ति-प्रतिबिम्ब-चैतन्याभिव्यक्त विषयाधिष्ठान चैतन्यम्), जैसा सुरेश्वर मानते हैं, कल्पित करना कठिन है। प्रश्न यह है कि क्या 'अन्तःकरण' में प्रतिबिम्बित चैतन्य विषय को अभिव्यक्त करता है अथवा विषयों में अब-स्थित अधिष्ठान-चैतन्य विषयों को अभिव्यक्त करता है। दोनों में से कोई भी मत मान्य नहीं है। प्रथम मत सम्भव नहीं है, क्योंकि अन्तःकरणवृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्य मिथ्या होने के कारण यह सम्भव नहीं है कि जगत के विषय ऐसी मिथ्या सत्ता पर आरोपित हों, द्वितीय मत भी असम्भव है, क्योंकि यह माना जाय कि 'अन्तःकरण वृत्ति' में प्रतिबिम्बित चैतन्य विषय का आवरण डूर करता है, तो यह भी माना जा सकता है कि वह उसको अभिव्यक्त करता है।

पुनः, यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि 'वृत्ति' स्थूल भौतिक विषयों के आकार को ग्रहण करती है, क्योंकि फिर वह उतनी ही स्थूल और जड़ हो जाएगी जितने भौतिक पदार्थ हैं। इसके अतिरिक्त, यह मानना पड़ता है कि एक विषय के अस्तित्व के साथ ही अन्य वस्तुओं के अभाव का भी अस्तित्व है, और यदि यह माना जाय कि 'अन्तःकरण' एक विषय के आकार को ग्रहण करता है, तो उसे अभावात्मक आकारों को भी ग्रहण करना चाहिये, किन्तु यह कल्पना करना कठिन है कि 'अन्तःकरण' कैसे एक ही काल में भावात्मक एवं अभावात्मक आकारों को ग्रहण कर सकता है। पुनः, चरम ज्ञान की दशा में इसी मान्यता का अनुसरण करते हुए यह मानना पड़ता है कि 'अन्तःकरण-वृत्ति' ब्रह्मन् के आकार को ग्रहण करती है, किन्तु ब्रह्मन् का कोई आकार नहीं होता, अतः यह मानना पड़ेगा कि 'अन्तःकरण वृत्ति' यहाँ आकार-रहित एवं आकार-सहित दोनों होती है—जो अयुक्त है।

इसके अतिरिक्त, यह मानना अवैध है कि 'जीव चैतन्य' में अब-स्थित चैतन्य ही विषय को अभिव्यक्त करता है, क्योंकि इस मान्यता पर शंकरवादी सिद्धान्त खण्डित हो जाता है कि विषय शुद्ध चैतन्य पर अथवा विषयों में अब-स्थित चैतन्य पर मिथ्या अध्यारोपण हैं, क्योंकि इस दशा में प्रत्यक्ष करने वाला चैतन्य 'जीव' में अब-स्थित चैतन्य होने के कारण या तो शुद्ध चैतन्य से भिन्न होगा अथवा विषयों में अब-स्थित चैतन्य से भिन्न होगा जो मिथ्या सृष्टियों का आधार माना जाना है। इसके अतिरिक्त, स्वयं 'जीव' सृष्टि का आधार नहीं माना जा सकता, क्योंकि वह स्वयं एक मिथ्या सृष्टि है। इन्हीं कारणों से तह भी नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्म-चैतन्य ही विषय को अभिव्यक्त करता है। अतः ब्रह्मन् स्वयं विषयों में अब-स्थित होने से एक मिथ्या सृष्टि होने के कारण विषयों को अभिव्यक्त करता हुआ नहीं माना जा सकता। विषयों में अब-स्थित शुद्ध चैतन्य नव्य 'अज्ञान' में आवृत होने के

कारण स्वयं को अभिव्यक्त करने योग्य नहीं होना चाहिए, और उन प्रकार विषयों का समस्त ज्ञान असम्भव हो जायगा। यदि यह युक्ति दी जाय कि यद्यपि शुद्ध चैतन्य आवृत्त होता है तथापि विषयाकृतियों से सीमित चैतन्य 'अन्तःकरण' की 'वृत्ति' से अभिव्यक्त हो सकता है, तो यह सही नहीं है, क्योंकि यह नहीं माना जा सकता कि विषयाकृतियों से सीमित चैतन्य स्वयं ही उन विषयाकृतियों का आवार है, क्योंकि इसका यह अर्थ होगा कि विषयाकृतियाँ अपनी ही आवार है, जो आत्माश्रय दोष होगा, और शरकरवादियों का यह मौलिक तर्क खण्डित हो जाता है कि विषय मिथ्या ढग में शुद्ध चैतन्य पर आरोपित है। इसके अतिरिक्त यदि ज्ञान की प्रक्रिया इन प्रकार की मानी जाय कि विषयाकृतियों से सीमित शुद्ध चैतन्य को 'अन्तःकरण वृत्ति' अभिव्यक्त करती है, तो चरम ज्ञान (ब्रह्म-ज्ञान) की अवस्था जिनमें वैषयिक लक्षण अनुपस्थित होते हैं, अवधार्य हो जायगी। पुनः, शरकरवादी यह मानते हैं कि मुमुक्षु में 'अन्तःकरण' का विलय हो जाना है, और, यदि ऐसा ही होता तो, 'जीव', जो कि एक विषय 'अन्तःकरण' द्वारा सीमित चैतन्य होता है, प्रत्येक मुमुक्षु के पश्चात् पुनर्नवीन हो जायगा, और इस प्रकार एक 'जीव' के कर्म-फलों का उपभोग नवीन 'जीव' के द्वारा नहीं किया जाना चाहिए। यह मत भी असामान्य है कि शुद्ध चैतन्य एक वृत्ति में से प्रतिबिम्बित होता है, क्योंकि प्रतिबिम्ब केवल दो दृश्य विषयों के मध्य ही हो सकते हैं। यह मत भी असामान्य है कि चैतन्य एक विशेष अवस्था में रूपान्तरित हो जाता है क्योंकि सामान्यता के अनुसार चैतन्य अपरिवर्तनशील है। चैतन्य किसी अन्य वस्तु पर सर्वथा 'अनाश्रित' होने के कारण (अनाश्रितत्वात्) चैतन्य के उपाधीयन की व्याख्या करने के लिए सामान्य एवं विशेष के सम्बन्ध का सादृश्य भी असामान्य है। इसके अतिरिक्त, यदि जीव में अध-स्थित चैतन्य को विषयों को अभिव्यक्त करने वाला माना जाय तो चूँकि, ऐसा चैतन्य एक अनावृत्त रूप में नित्य विद्यमान होता है, इसलिए यह कहने में कोई अर्थ नहीं है कि उसकी स्वजात अभिव्यक्ति को उत्पन्न करने के लिए 'वृत्ति' की प्रक्रिया आवश्यक है। शुद्ध चैतन्य को घट द्वारा सीमित आकाश की भाँति वृत्ति से परिसीमित भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि शुद्ध चैतन्य सर्व-व्यापी है, अतएव उसे 'वृत्ति' को भी व्याप्त करना चाहिए और इसलिए वह उसके अन्तर्गत नहीं माना जा सकता। शुद्ध चैतन्य की रंग को अभिव्यक्त करने वाली प्रकाश-किरण से भी तुलना नहीं की जा सकती, क्योंकि प्रकाश-किरण ऐसा केवल उपसाधनों की सहायता से ही करती है, जबकि शुद्ध चैतन्य स्वयं ही वस्तुओं को अभिव्यक्त करता है। पुनः, यदि वस्तुएँ अनावृत्त चैतन्य के द्वारा स्वतः अभिव्यक्त हो जाती हैं (अनावृत्त-चित् यदि विषय प्रकाशिका), तो चूँकि ऐसा चैतन्य न केवल वस्तुओं की आकृतियों एवं रंगों से बल्कि भार आदि अन्य लक्षणों से भी सम्पर्क में हो जाता है, इसलिए रंग इत्यादि गुणों के साथ इनकी भी अभिव्यक्ति होनी चाहिए। इसके अतिरिक्त, चैतन्य का विषय से सम्बन्ध नित्य सयोग के रूप का नहीं हो सकता, किन्तु वह चैतन्य पर

मिथ्या आरोपण के रूप का होना चाहिए, ऐसा होने के कारण, चैतन्य का विषय से सबध पहले ही से होता है, क्योंकि जगत् में सकल वस्तुएँ चैतन्य पर आरोपित होती हैं। अतः एक मध्यस्थ के रूप में 'वृत्ति' की मान्यता अनावश्यक है।^१ पुनः यदि ब्रह्म-चैतन्य को वस्तुओं की अभिव्यक्ति के लिए एक 'वृत्ति' की सहायता की आवश्यकता होती है, तो उसे कोई अधिकार नहीं है कि वह स्वयं में सर्वज्ञ कहलाए। यदि यह सुझाव दिया जाय कि ब्रह्मन् सबका उपादान कारण होने से अन्य उपाधियों की सहायता के बिना ऐसे जगत् को प्रकाशित करने की क्षमता रखता है जिसका उससे तादात्म्य है, तो इसका यह उत्तर होगा कि यदि ब्रह्मन् को विषयाकृतियों की परिसीमा में स्वयं का रूपान्तरण करते हुए माना जाय तो परिसीमित ब्रह्मन् के ऐसे रूपान्तरण से शकवादियों की इस स्वीकृत मान्यता की न्यायोचितता स्थापित नहीं होती कि सर्व विषय शुद्ध चैतन्य पर मिथ्या ढग से आरोपित हैं।^२ यह कहना भी सम्भव नहीं है कि किसी भी विषयाकृति से उपाधिरहित शुद्ध चैतन्य की अधिष्ठान कारण है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो वह सर्वज्ञ नहीं कहा जा सकता था, क्योंकि सर्वज्ञता का कथन केवल विषयाकृतियों के सम्बन्ध में ही किया जा सकता है।^३

यह मान्यता गलत है कि आवरण को हटाने के लिए 'वृत्ति' की धारणा आवश्यक है, क्योंकि ऐसा आवरण या तो शुद्ध चैतन्य से सलग्न होना चाहिए या परिसीमित चैतन्य से। पूर्वोक्त असम्भव है, क्योंकि सकल आभासों का आधार शुद्ध चैतन्य समस्त 'अज्ञान' एवं उसके रूपों का साक्षान् द्रष्टा होता है, अतएव स्वयं-प्रकाश होने के कारण उससे कोई आवरण सलग्न नहीं हो सकता। दूसरा विकल्प भी असम्भव है, क्योंकि शुद्ध चैतन्य की सहायता के बिना स्वयं 'अज्ञान' भी आश्रयरहित होगा, और 'अज्ञान' के बिना कोई परिसीमित चैतन्य एवं कोई 'अज्ञान' का आवरण नहीं होगा। पुनः यदि तर्क के लिए यह मान भी लिया जाय कि विषयों पर 'अज्ञान' एक आवरण होता है, तो एक 'वृत्ति' के द्वारा उसके हटने की सकल्पना असम्भव है,

^१ चित्तो विषयोपरागस्तावत्सयोगादिरूपो नास्त्येव ।

तस्य दृश्यत्वा-प्रयोजकत्वात् किन्तु तत्राध्यस्तत्वरूपैवेति वाच्यम् ।

स च वृत्त्यपेक्षया पूर्वमप्यस्तीति किं चित्तो विषयोपरागार्थया वृत्त्या ।

—'न्यायामृत' पर श्री निवाम का 'न्यायामृत-प्रकाश' पृ० २२६ ।

^२ विशिष्ट-निष्ठेन परिणामित्व-रूपेण सर्वोपादानत्वेन विशिष्ट-ब्रह्मण सर्वज्ञत्वे तस्य कल्पितत्वेनाधिष्ठानत्वायोगेन तत्र जगदध्यासासम्भवात्ताद्व्यापिक-सम्बन्धेन प्रकाशत इति भवदभिमतनियममग-प्रसंग ।

—वही, पृ० २२७ (अ)

^३ नापि शुद्ध-निष्ठमधिष्ठानत्वं सार्वज्ञ्यादेर्विशिष्ट-निष्ठत्वात् ।

—वही, पृ० २२६ (घ)

क्योंकि यदि 'अज्ञान' विशेष दृष्टा में होना है, तो, यदि वह एक व्यक्ति के लिये नष्ट होता है तो अन्य के लिये वैसा ही बना रहना है, यदि वह विषय में है, जैसा कि माना गया है, तो जब वह एक व्यक्ति की 'वृत्ति' के द्वारा नष्ट होता है तो विषय अन्य व्यक्तियों के प्रति अभिव्यक्त होना चाहिए, अतः जब एक व्यक्ति एक विषय को देखता है तो वह विषय अन्य व्यक्तियों को अन्य स्थानों में दृष्टिगोचर होना चाहिए। पुनः क्या 'अज्ञान' 'विवरण' के लेखक के कथनानुसार एक माना जाय, अथवा 'दृष्ट-निर्दिष्ट' के लेखक के कथनानुसार अनेक माना जाय ? पूर्वोक्त दशा में, जब एक सम्यक् ज्ञान के द्वारा अज्ञान नष्ट हो जाता है तब तत्काल मोक्ष हो जाना चाहिए। यदि 'अज्ञान' नष्ट नहीं होता है तो शक्ति का रजताभाम बाधित नहीं होना चाहिए था, तथा शक्ति का आकार अभिव्यक्त नहीं हो सकता था। यह नहीं कहा जा सकता कि रजताभाम के निषेध के द्वारा शक्ति के प्रत्यक्षीकरण की दशा में 'अज्ञान' का विनाश-मात्र होता है (जैसे लाठी के प्रहार से घट मृत्तिका में परिणत हो जाता है, किन्तु नष्ट नहीं होता है), तो केवल ब्रह्म-ज्ञान के द्वारा ही किया जा सकता है, क्योंकि 'अज्ञान' ज्ञान में प्रत्यक्ष विरोध में होता है तथा अज्ञान का नाश किये बिना ज्ञान स्वयं को अभिव्यक्त नहीं कर सकता। यदि 'अज्ञान' शक्ति के ज्ञान द्वारा नष्ट नहीं होता, जो व्यक्त चैतन्य का शक्ति से कोई सम्बन्ध नहीं होता तथा उसकी अभिव्यक्ति नहीं हो सकती थी, और बाध के बावजूद भी भ्रम बना रहता। न यह निर्देश किया जा सकता है कि यद्यपि 'अज्ञान' कुछ भागों में नष्ट हो सकता है, तथापि वह अन्य भागों में बना रह सकता है, क्योंकि 'अज्ञान' एवं चैतन्य दोनों निरवयव हैं। यह सुझाव भी नहीं दिया जा सकता कि जिस प्रकार कुछ हीरो के प्रभाव से अग्नि की दहन-शक्ति को रोक दिया जाता है, उसी प्रकार शक्ति के ज्ञान से 'अविद्या' की आवरण-शक्ति निलम्बित हो जाती है, क्योंकि शक्ति के आकार की 'अन्तःकरण-वृत्ति' दृश्येन्द्रिय व अन्य उपसाधनों की प्रक्रिया द्वारा उत्पन्न होने के कारण उस विशुद्ध आत्मन् के सम्पर्क में नहीं हो सकती जो सकल लक्षणों से रहित है, अतएव वह आवरण-शक्ति का नाश नहीं कर सकती। यदि वह सुझाव दिया जाय कि शक्ति के आकार की 'वृत्ति' शक्ति को आकृति से परिसीमित शुद्ध चैतन्य के साहचर्य में रहती है अतएव आवरण को हटा सकती है, तो अर्ध-स्थित चैतन्य का अपरोक्ष ज्ञान होना चाहिए। 'अविद्या' जड़ विषयों पर आश्रित नहीं हो सकती, क्योंकि वे स्वयं 'अविद्या' की उत्पत्ति हैं। अतः अविद्या की आवरण-शक्ति का जड़ विषयों के प्रति कोई उल्लेख नहीं हो सकता, क्योंकि आवरण केवल प्रकाशमय वस्तु को आच्छादित कर सकता है, जड़ विषय प्रकाशमय न होने के कारण आच्छादित नहीं हो सकते। इसलिए यह कहने में कोई अर्थ नहीं है कि प्रत्यक्षीकरण में विषयों का आवरण हट जाता है। यदि पुनः, यह कहा जाय कि आवरण का उल्लेख जड़ लक्षण से रूपान्तरित विशुद्ध-आत्मन् के प्रति है और जड़ लक्षण के प्रति नहीं, तो शक्ति के ज्ञान से शक्ति में अर्ध-स्थित आवरण हट सकता

है, तथा इससे तत्काल मोक्ष हो जाना चाहिए । यदि यह सुभाव दिया जाय कि यह 'अज्ञान' जो कि मिथ्या रजत का अधिष्ठान होता है, केवल उस मूल 'अज्ञान' का रूपान्तरण होता है जो शुक्ति का उपादान होता है, तो इससे एक दूसरे से स्वतन्त्र कई 'अज्ञानों' की मान्यता फलित होती है, तथा ऐसा होने के कारण यह अनिवार्यतः फलित नहीं होगा कि शुक्ति का ज्ञान रजत के मिथ्या आभास को नष्ट कर सकता है ।

'इष्ट-सिद्धि' के लेखक के मतानुसार यदि अनेक 'अज्ञानों' के अस्तित्व को स्वीकार किया जाय तो प्रश्न यह है कि क्या एक वृत्ति की प्रक्रिया से केवल एक 'अज्ञान' हटता है अथवा सर्व अज्ञान । पूर्वोक्त मत के अनुसार भ्रम की दशा में भी शुक्ति कदापि अव्यक्त नहीं रह सकती थी, क्योंकि मिथ्या रजत को अभिव्यक्त करने वाली 'वृत्ति' शुक्ति को भी अभिव्यक्त करेगी, द्वितीय मत के अनुसार ऐसे अनन्त 'अज्ञान' होने के कारण कि जिन सबको हटाया नहीं जा सकता, शुक्ति कदापि अभिव्यक्त नहीं होगी । यह आलोचना पूर्वोक्त मत पर भी समान रूप से लागू होगी जिसके अनुसार केवल एक ही मूल 'अज्ञान' होता है जिसकी कई अवस्थाएँ होती हैं । पुनः यह समझना कठिन है कि कैसे काल में आरम्भ होने वाली शुक्ति का अनादि अविद्या से साहचर्य हो सकता है । आगे, यदि उत्तर में यह आग्रह किया जाय कि अनादि 'अविद्या' अनादि शुद्ध चैतन्य को परिसीमित करती है, और तत्पश्चात् जब विषय उत्पन्न हो जाते हैं तब उन विषयाकृतियों से परिसीमित शुद्ध चैतन्य के आवरण के रूप में 'अज्ञान' व्यक्त होता है, तो उत्तर यह है कि यदि शुद्ध चैतन्य से सम्बन्धित आवरण वही है जो परिसीमित विषयाकृतियों में स्थित चैतन्य से सवधित होता है, तो उनमें से किसी भी विषय के ज्ञान से शुद्ध चैतन्य का आवरण हट जायगा और तत्काल मोक्ष फलित हो जायगा ।

'वेदान्त-कीमुदी' के लेखक रामाद्वय सुभाव देते हैं कि जैसे असंख्य 'प्राग्-अभाव' होते हैं, फिर भी जब कोई वस्तु उत्पन्न होती है तो उनमें से केवल एक ही का नाश होता है, अथवा जैसे जब एक भीड़ पर एक वज्र गिरता है तब उनमें से एक ही मारा जाता है तथा अन्य लोग तितर-बितर हो जाते हैं, वैसे ही ज्ञान के उदय से केवल एक 'अज्ञान' ही नष्ट हो सकता है और अन्य बने रह सकते हैं । व्यासतीर्थ उत्तर देते हैं कि यह सादृश्य मिथ्या है, क्योंकि (उनके अनुसार) ज्ञान का प्रादुर्भाव एक आवरण नहीं होता वरन् ज्ञान के कारणों का अभाव मात्र होता है । इसके अतिरिक्त ज्ञान उक्त अभाव के नष्ट होने का कारण नहीं होता, किन्तु एक स्वतन्त्र सत्ता के रूप में क्रियान्वित होता है जिससे एक ज्ञान अपने कार्यों को उत्पन्न कर सकता है, जबकि उस वर्ग के अन्य मजानों के प्राग्-अभाव बने रह सकते हैं । एक कारण की उपस्थिति कार्य को उत्पन्न करती है, किन्तु उसमें उस शर्त का समावेश नहीं होता कि कार्य की उत्पत्ति के

लिये उस-बाँ के सर्व कारणों के प्राग्-अभाव नष्ट होने चाहिए। वेदान्तियों के लिए चूँकि 'वृत्ति'-एक 'अज्ञान' का आवरण होता है, अतः ज्ञान की प्रक्रिया को निमित्त रखते-के लिए-अन्य 'अज्ञानावरण' विद्यमान रह सकने हैं। इस मत के अनुसार कि अधकार-प्रकाश का अभाव है, अधकार विषयों का एक आवरण नहीं होता बल्कि प्रकाश की अवस्थाओं का अभाव होता है और न प्रकाश अपनी प्रक्रिया में अधकार को नष्ट करता हुआ माना गया है, विन्तु प्रत्यक्ष रूप में प्रकाश को उत्पन्न करता हुआ माना गया है। अधकार को प्रकाश-विशेष का अभाव भी नहीं माना जाना चाहिए, बल्कि सामान्य प्रकाशों का अभाव माना जाना चाहिए। उसीलिए यदि एक प्रकाश भी होता तो कोई अधकार-विशेष नहीं रहता। 'अज्ञान' में भी अन्तर्वस्तु के रूप में कोई जड़ आकार नहीं होते, अतः मनुष्यों की मीड के तितर-वितर होने का सादृश्य उन पर लागू नहीं होता।

व्यासतीय की उपरिक्त आलोचना का उत्तर देते हुए मधुसूदन कहते हैं कि उनका यह तर्क कि 'जो कल्पित अथवा मानसिक है उसकी 'प्रतीति' के अतिरिक्त कोई सत्ता नहीं है (प्रतीति-मात्र-अस्तित्व) गलत है, क्योंकि, विवादगत उदाहरण में जबकि तर्क यह बताता है कि प्रत्यक्ष-कर्ता एवं प्रत्यक्ष विषय का सम्बन्ध ऐसा निरर्थक है कि प्रत्यक्ष वस्तुएं मिथ्या के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं हो सकती तब प्रत्यक्षीकरण यह बताता है कि प्रत्यक्ष वस्तुएं तब भी बनी रहती हैं जब उनका प्रत्यक्ष नहीं किया जाता। प्रत्यक्ष वस्तुओं की निरन्तरता अनुभव द्वारा सुप्रमाणित है और रजत के अमक प्रत्यक्ष के सदृश कल्पित नहीं मानी जा सकती।

इसलिए यह आपत्ति की जा सकती है कि जैसे 'परोक्ष' ज्ञान में 'वृत्ति' को स्वीकार करने की कोई आवश्यकता प्रतीत नहीं होती, वैसे अपरोक्ष प्रत्यक्ष में भी वृत्ति के बिना विषय की अभिव्यक्ति हो सकती है। इसका उत्तर यह है कि परोक्ष ज्ञान में भी एक परोक्ष 'वृत्ति' स्वीकार की जाती है, क्योंकि उसमें भी एक परोक्ष 'वृत्ति' के माध्यम से अभिव्यक्त चैतन्य के द्वारा प्रकाश होता है। यह तर्क करना गलत है कि चूँकि दोनों उदाहरणों में अभिव्यक्ति का सारतत्त्व शुद्ध चैतन्य होता है इसलिए हमारे सिद्धांत के अनुसार परोक्ष ज्ञान अपरोक्ष ज्ञान की भाँति ही आचरण करेगा, क्योंकि अपरोक्ष प्रत्यक्ष की स्थिति में 'वृत्ति' के माध्यम से चैतन्य एवं विषय में एक साक्षात् तादात्म्य स्थापित हो जाता है, अतएव उस विशिष्ट तार्किक सम्बन्ध में विषय ज्ञान के विषय के रूप में आचरण करता है। ज्ञान को परोक्षता अथवा अपरोक्षता विषय के विशिष्ट स्वरूप पर निर्भर करती है, न कि दोनों उदाहरणों में वृत्ति के अभाव की।

परोक्षस्थलेऽपि परोक्ष-वस्तुपरक-चैतन्यस्य इव प्रकाशकत्वात्।

अद्वैत-सिद्धि, पृ० ४८०।

विशिष्ट रूपान्तरणों पर, और न दोनों ज्ञान के दो विभिन्न वर्ग माने जा सकते हैं, क्योंकि इस मान्यता पर 'यह वही मनुष्य है जिसे मैं जानता था' नामक सज्ञान अथवा अभिज्ञान में, जहाँ परोक्ष एव अपरोक्ष ज्ञान का मिश्रण प्रतीत होता है, एक ही ज्ञान में दो विभिन्न वर्गों के सज्ञान की संयुक्त प्रक्रिया का समावेश होगा, जो स्पष्टतः अयुक्त है।

यह ध्यान में रखना चाहिए कि 'वृत्ति' स्वयं में एक ऐसी प्रक्रिया मात्र है जिससे चेतन अभिव्यक्ति निर्मित नहीं हो सकती, 'वृत्ति' शुद्ध चैतन्य के साहचर्य के द्वारा अभिव्यक्ति को प्रेरित कर सकती है, न कि केवल अपने द्वारा। यह मानना गलत है कि एक सकर्मक प्रक्रिया (जैसे कोई कहता है कि 'मैं घट को जानता हूँ') और एक अकर्मक प्रक्रिया (जैसे कोई कहता है 'घट चैतन्य में प्रकट हुआ है') में कोई भेद नहीं होता, क्योंकि अपरोक्ष एव परोक्ष विधि का समावेश होने के नाते उक्त भेद अनुभव द्वारा भली प्रकार प्रमाणित होता है। किन्तु एक ही 'वृत्ति' को एक ही समय में सकर्मक और अकर्मक दोनों नहीं माना जा सकता, यद्यपि भिन्न एव अभिन्न परिस्थितियों में एक प्रक्रिया सकर्मक और अकर्मक दोनों हो सकती है। अनुभव के ऐसे उदाहरणों की व्याख्या जैसे 'अतीत अभिव्यक्त होता है,' इस मान्यता पर की जानी चाहिए कि शुद्ध चैतन्य अतीत के रूप में 'वृत्ति' के एक विशेष रूपान्तरण के माध्यम से अभिव्यक्त होता है।

पुनः, प्रतिपक्षियों द्वारा यह तर्क किया जाता है कि शुद्ध चैतन्य विषय को अभिव्यक्त करता है, और फिर भी यह मानने की कोई आवश्यकता नहीं है कि 'अन्त-करण' शरीर के बाहर गमन करता है एव विषय के सम्पर्क में आता है। अपरोक्ष एव परोक्ष ज्ञान के अन्तर की समुचित व्याख्या विभिन्न प्रकार की परोक्ष अथवा अपरोक्ष प्रक्रियाओं की मान्यता के आधार पर की जा सकती है, जिनके माध्यम से प्रत्येक दशा में चैतन्य अभिव्यक्त होता है, 'क्योंकि जिस प्रकार परोक्ष ज्ञान में 'अन्त-करण-वृत्ति' का विषय से कोई वास्तविक सम्पर्क नहीं होता, किन्तु फिर भी ज्ञान को उत्पन्न करने वाले उपयुक्त कारणों की उपस्थिति के द्वारा ज्ञान सम्भव होता है, उसी प्रकार विषयों के अपरोक्ष ज्ञान की व्याख्या करने में वैसी ही व्याख्या प्रस्तुत की जा सकती है। इसका उत्तर यह है कि शंकरवादी यह नहीं मानते कि 'अन्त-करण-वृत्ति' को विषय का आकार ग्रहण करना चाहिए, किन्तु वे निश्चय ही उक्त 'वृत्ति' को अपरिहार्य मानते हैं। अपरोक्ष ज्ञान में विषय एव 'वृत्ति' में एक वास्तविक संपर्क स्थापित होना चाहिए। यदि 'वृत्ति' एक उदाहरण विशेष में उक्त प्रकार से

^१ परोक्ष वैलक्षण्याय विषयस्याभिव्यक्तापरोक्ष-चिदुपरागैव वक्तव्य ।

क्रियान्वित होती है, तो उम्मा यह शय नहीं होता कि चैतन्य का अनुकूलित करने में वह उसका अनिवार्य व्यापार होता है। इस प्रकार प्रज्ञान में प्रज्ञा विरण का व्यापार यह है कि वह अधकार का निवारण करती है, उसका विषय पर फैलना तो एक संयोग मात्र है।^१ केवल इस तथ्य का कि 'वृत्ति' एक विषय के सम्पर्क में आ सकती है, यह शय नहीं होता कि वह तदाकार हो जाती है, इस प्रकार, यद्यपि 'अन्तःकरण-वृत्ति' ध्रुव तारे तक गमन कर सकती है, अथवा परमाण्वीय रचना के विषयों के सम्पर्क में आ सकती है, तथापि उसका तात्पर्य यह नहीं होता कि चक्षु एवं तारें अथवा परमाणुओं के मध्य में स्थित मानव विषया का प्रत्यक्षीकरण होना चाहिए, ऐसे प्रत्यक्षीकरण उन महायक कारणों के अभाव में निष्फल हो जाते हैं जिनके कारण 'वृत्ति' उनमें तदाकार हो सकती थी। स्पर्श-प्रत्यक्ष की दशा में 'अन्तःकरण-वृत्ति' स्पर्शेन्द्रिय के द्वारा विषय के सम्पर्क में आती है, ऐसा कोई प्रतिबन्ध नहीं है कि 'अन्तःकरण' केवल चक्षु के द्वारा ही निर्गमन करे तथा अन्य इन्द्रियों के द्वारा नहीं।^२ यह तर्क कि इच्छा, द्वेष आदि अन्य मानसिक व्यापारों की दशा में 'अन्तःकरण' के बाह्य प्रवासन की कोई कल्पना नहीं की गई है, शय हीन है, क्योंकि इन दशाओं में प्रत्यक्ष ज्ञान की दशा के समान आवरण को दूर नहीं किया जाता।

मधुसूदन का आग्रह है कि सकल वस्तुओं को अभिव्यक्त करने वाला आधार अथवा 'अधिष्ठान चैतन्य' विषयों से मिथ्या आरोपण के द्वारा सम्बन्धित होता है। यह स्वयं-प्रकाशक सत्ता वस्तुतः उससे सम्बन्धित सर्व विषयों को अभिव्यक्त कर सकती है, किन्तु अपने स्वरूप में एक आवृत दीपक की भाँति अव्यक्त अवस्था में होती है तथा उसकी अभिव्यक्ति के लिये 'वृत्ति' की प्रक्रिया अनिवार्य मानी जाती है। परोक्ष ज्ञान की दशा में यह अव्यक्त चैतन्य स्वयं को 'वृत्ति' के आकार में अभिव्यक्त करता है, और अपरोक्ष प्रत्यक्ष की दशा में 'वृत्ति' के सम्पर्क से 'अज्ञान' का आवरण दूर हो जाता है, क्योंकि विषयों तक पहुँचने के लिए 'वृत्ति' का विस्तार होता है। अतः एक परोक्ष ज्ञान की दशा में एक मानसिक अवस्था का ज्ञान होता है न कि एक विषय का, जबकि अपरोक्ष प्रत्यक्ष में 'वृत्ति' के साहचर्य से विषय की अभिव्यक्ति होती है। परोक्ष ज्ञान की दशा में 'अन्तःकरण' के बाह्य गमन का कोई रास्ता नहीं होता।

^१ विषयेषु अभिव्यक्त-चिदुपरागे न तदाकारत्व-मात्र तन्त्रम्।

—अद्वैत-सिद्धि, पृ० ४८२।

^२ न च स्पर्शन-प्रत्यक्षे चक्षुरादिवत् नियत-गोलकद्वारा-भावेन अन्तःकरण-निर्गत्य योगादावरणाभिभवानुपपत्तिरिति वाच्यम्। सर्वत्र तत्तदिन्द्रियाधिष्ठानस्यैव द्वारत्व-सम्भवात्।
—वही, पृ० ४८२।

व्यासतीर्थ की इस आपत्ति का कि 'अन्तःकरण' का स्थूल भौतिक विषयो से तदाकार बनने का विचार करना अयुक्त है, मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि 'एक विषय से तदाकार बनने' का अर्थ 'वृत्ति' की उस 'अज्ञान' के आवरण को दूर करने की योग्यता मात्र है जो विषय के अस्तित्व की स्वीकृति के मार्ग में बाधक थी,^१ इस प्रकार 'वृत्ति' का व्यापार केवल 'अज्ञान' के आवरण को हटाने में निहित होता है ।

यदि शुद्ध चैतन्य ज्ञान से आवृत है, तो कोई ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता । इस आपत्ति का मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि ज्ञान अपनी व्यापक संपूर्णता में बना रह सकता है, तथापि वृत्ति के साहचर्य से उसका एक अंश निराकृत हो सकता है, और इस प्रकार विषय प्रकाशित हो सकता है ।

व्यासतीर्थ की इस आपत्ति का कि अन्तिम मोक्ष-प्रदायक ज्ञान में हम यह आशा करेंगे कि 'अन्तःकरण' को विषय के रूप में ब्रह्मन् का आकार ग्रहण करना चाहिए (जो निरर्थक है, क्योंकि ब्रह्मन् निराकार है), मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि ब्रह्मन् जो अन्तिम अपरोक्ष ज्ञान का विषय होता है, पूर्णतः निरुपाधिक होने के कारण, किसी विशेष आकार के साहचर्य में प्रकाशित नहीं होता । सासारिक अनुभव में विषयो की अभिव्यक्ति सदा विशिष्ट उपाधि-सहित होती है, जबकि उक्त अन्तिम अभिव्यक्ति का विषय उपाधि-रहित होने के कारण किसी भी आकार का अभाव उसके प्रति कोई आपत्ति नहीं हो सकता, उसका 'अज्ञान' पूर्ण निवृत्ति में फलित होता है और इस प्रकार मोक्ष को उत्पन्न करता है । पुनः, यह आपत्ति अवैध है कि यदि सुषुप्ति-अवस्था में 'अन्तःकरण' का विलय हो जाता है तो पुनर्जागरण होने पर वह नवीन 'अन्तःकरण' हो जायगा और इस प्रकार पूर्वोक्त 'अन्तःकरण' से सम्बन्धित कर्मों की नवीन 'अन्तःकरण' से अविच्छिन्नता नहीं रहेगी, क्योंकि सुषुप्ति में भी कारण 'अन्तःकरण' शेष रहता है तथा जिसका विलय होता है वह 'अन्तःकरण' का व्यक्त रूप होता है ।

पुनः, यह आपत्ति अवैध है कि 'अन्तःकरण' में कोई प्रतिबिम्ब नहीं हो सकता क्योंकि उसका न तो व्यक्त रूप होता है (उद्भूतारूपत्वात्) और न दृश्यता होती है, क्योंकि प्रतिबिम्ब के लिये जो अनिवार्य अवस्था मानी जा सकती है वह दृश्यता अथवा रूप का होना नहीं है, वरन् पारदर्शित्व का होना है, और ऐसा पारदर्शित्व 'अन्तःकरण' अथवा उसकी 'वृत्ति' में है, यह स्वीकार किया जाता है । 'अज्ञान' भी जो तीन 'गुणों' से निर्मित कहा गया है, प्रतिबिम्ब के योग्य माना जाता है क्योंकि उसके तत्त्वों में 'भ्रम' का समावेश होता है ।

^१ अस्तित्वादि तद्विषयक-व्यवहार-प्रतिबन्धक-ज्ञान-निवर्तन-योग्यत्वस्य तदाकारत्व-रूपत्वात् ।

यह आपत्ति अवैध है कि जैसे एक प्रकाश-किरण न केवल रंगों को अभिव्यक्त करती है वरन् अन्य वस्तुओं को भी, वैसे शुद्ध चैतन्य को भी न केवल विषय के रूप को बल्कि भार जैसे उसके अन्य गुणों को भी अभिव्यक्त करना चाहिए, क्योंकि शुद्ध चैतन्य, किसी भी गुण अथवा लक्षण के सम्पर्क में नहीं होता, अतएव केवल उन्हीं लक्षणों को अभिव्यक्त कर सकता है जो उसके समक्ष पारदर्शी 'वृत्ति' के माध्यम से प्रस्तुत किये जाते हैं, इसीलिए, 'यह रजत है' भ्रम के उदाहरण में 'यह' के सञ्ज्ञान में निहित वृत्ति मिथ्या रजत को अभिव्यक्त नहीं करती, जिसकी अभिव्यक्ति के लिए 'अविद्या' की एक पृथक् 'वृत्ति' को स्वीकार करना पड़ता है। किन्तु 'अन्तःकरण-वृत्ति' शुद्ध चैतन्य के प्रतिबिम्ब को अपरोक्ष रूप से प्राप्त कर सकती है, अतएव उसे उक्त प्रतिबिम्ब के लिए एक अन्य 'वृत्ति' की अपेक्षा नहीं रहती तथा इस प्रकार अनवस्था दोष नहीं होता। 'वृत्ति' का व्यापार 'जीव' चैतन्य एवं विषय में अध-स्थित (अधिष्ठान) चैतन्य के तादात्म्य को अभिव्यक्त करना है, जिसके बिना ज्ञाता और ज्ञान का 'यह मेरे द्वारा ज्ञात किया जाता है' के रूप में सम्बन्ध अभिव्यक्त नहीं हो सकता था।^१

यद्यपि ब्रह्मन् किसी भी वस्तु से पूर्णतः अस्पर्श्य होता है, तथापि सकल वस्तुओं का उस पर मिथ्या आरोपण होता है, वह 'माया' की सहायता के बिना उन सबको अभिव्यक्त कर सकता है, इस प्रकार ब्रह्मन् की सर्वज्ञता तर्क-सगत है और यह आलोचना अवैध है कि शुद्ध ब्रह्मन् सर्वज्ञ नहीं हो सकता।

'अज्ञान' के आवरण के नष्ट होने के सम्बन्ध में यह निर्देश किया जा सकता है कि एक व्यक्ति के 'अज्ञान' की आवरण-शक्ति का नाश उसकी वृत्ति की प्रक्रिया से नष्ट हो जाती है, अतएव केवल वही प्रत्यक्ष कर सकता है, तथा ऐसा कोई अन्य व्यक्ति नहीं, जिसके लिए आवरण-शक्ति का नाश नहीं हो पाया है। आवरण-शक्ति और अवधारण में यह अन्तर है कि आवरण-शक्ति का विषय एवं प्रत्यक्ष-कर्त्ता दोनों से सम्बन्ध होता है, जबकि अवधारण केवल विषय से सम्बन्धित होता है, अतएव जब अवधारण का नाश होता है, तब सभी देख सकते हैं, किन्तु आवरण-शक्ति की दशा में ऐसा नहीं होता। इससे इस आलोचना का खण्डन हो जाता है कि यदि एक ही 'अज्ञान' है तो एक विषय के प्रत्यक्ष से तत्काल मोक्ष की प्राप्ति हो जानी चाहिए।

यह आलोचना अवैध है कि घृ कि ज्ञान से अनिवार्यतः अज्ञान का नाश होना चाहिए, अतः रजत के भ्रम का नाश नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान अज्ञान का नाश केवल अन्त में जाकर करता है, अर्थात् केवल मोक्ष से पूर्व। शुक्ति का ज्ञान असीम

^१ जीव चैतन्यम्याधिष्ठान-चैतन्यस्य वाभेदाभिव्यक्तार्थत्वाद् वृत्तिः ।

अन्यथा मयेदं विदितमिति सम्बन्धावभासो न स्यात् ।

चैतन्य को आवृत्त करने वाले मूल 'अज्ञान' की आवरण-शक्ति को नष्ट नहीं कर सकता, किन्तु केवल ससीम चैतन्य को आवृत्त करने वाले सापेक्ष 'अज्ञान' को नष्ट कर सकता और इस प्रकार सीमित विषयाकृतियों में अधिस्थित चैतन्य का आवरण करता है तथा मिथ्या रजत एव शुक्ति के ज्ञान के व्याघात को उत्पन्न करता है ।

यह आपत्ति सर्वथा निरर्थक है कि 'अज्ञान' जड़ पदार्थों को आवृत्त नहीं कर सकता क्योंकि वे प्रकाशमय नहीं होते, क्योंकि शंकरवादी सिद्धान्त यह मानकर नहीं चलता कि 'अज्ञान' जड़ पदार्थों को आवृत्त करता है । उनका मत है कि आवरण शुद्ध चैतन्य से सम्बन्धित होता है जिस पर सर्व जड़ विषय मिथ्या ढग से आरोपित होते हैं । अधिष्ठान-चैतन्य को आवृत्त करने वाला 'अज्ञान' जड़ विषयों को भी आवृत्त करता है जिनका अस्तित्व उस पर आरोपित होने के कारण उसी पर निर्भर होता है ।

यह आपत्ति सर्वथा निरर्थक है कि 'अज्ञान' जड़ पदार्थों को आवृत्त नहीं कर सकता क्योंकि वे प्रकाशमय नहीं होता एव शंकरवादी सिद्धान्त यह मानकर नहीं चलता कि 'अज्ञान' जड़ पदार्थों को आवृत्त करता है । उनका मत है कि आवरण शुद्ध चैतन्य से सम्बन्धित होता है जिस पर सर्व जड़ विषय मिथ्या ढग से आरोपित होते हैं । अधिष्ठान-चैतन्य को आवृत्त करने वाला 'अज्ञान' जड़ विषयों को भी आवृत्त करता है जिसका अस्तित्व उस पर आरोपित होने के कारण उसी पर निर्भर करता है । जब 'वृत्ति' के द्वारा अधिष्ठान-चैतन्य अभिव्यक्त होता है, तब उसका फल स्वयं शुद्ध चैतन्य की अभिव्यक्ति नहीं होता, वरन् परिसीमित चैतन्य की केवल उस सीमा तक अभिव्यक्ति होती है जहाँ तक 'वृत्ति' से सम्पर्क में आये हुए उसके सीमित आकार का सम्बन्ध है । इस प्रकार यह आपत्ति अवैध है कि या तो आवरण का निवारण अनावश्यक है अथवा किसी विशेष सज्ञान में अनिवार्यतः मोक्ष का समावेश होता है ।

पुनः, अज्ञान की अवस्थाओं को उससे एक-रूप समझना चाहिये तथा जो ज्ञान अज्ञान से विरुद्ध होता है वह उन अवस्थाओं से भी विरुद्ध होता है, अतः 'अज्ञान' की अवस्थाएँ ज्ञान के द्वारा भली प्रकार अपरोक्षतः दूर की जा सकती हैं । यह आपत्ति अवैध है कि 'अज्ञान' अनेक होते हैं, और यदि एक 'अज्ञान' दूर भी हो जाय तो ज्ञान की अभिव्यक्ति में बाधक अन्य 'अज्ञान' शेष रहेंगे, क्योंकि जब एक 'अज्ञान' दूर होता है तो उसका दूर होना ही अभिव्यक्ति को आवृत्त करने के लिये अन्य 'अज्ञानों' के विस्तार में बाधक बन जाता है, अतएव जबतक प्रथम अज्ञान निवृत्त रहता तबतक विषय की अभिव्यक्ति भी बनी रहती है ।

एक यह आपत्ति प्रस्तुत की जाती है कि चैतन्य स्वयं निरवयव होने के कारण उसकी कुछ विषयानुकृतियों के सम्बन्ध में ही आशिक अभिव्यक्ति नहीं हो सकती । यदि यह माना जाय कि ऐसी सोपाधिक अभिव्यक्ति विषयाकृतियों के उपाधिकरण के

तथ्य के सम्बन्ध में सम्भव है, तो निश्चित विषयाकृतियों के अस्तित्व से पूर्व कोई 'अज्ञान' नहीं हो सकता, अर्थात् अज्ञान निश्चित विषयाकृतियों से सहावसानी होने के कारण एक पूर्व अवस्था के रूप में अस्तित्व नहीं रख सकता। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि विषयाकृतियाँ शुद्ध चैतन्य पर आरोपित होने के कारण एवं पश्चादुक्त उनका अधिष्ठान होने के कारण किसी भी विषयाकृति के सम्बन्ध में चैतन्य की अभिव्यक्ति अधिष्ठान-चैतन्य पर आरोपित उक्त विषयाकृति की मिथ्या सृष्टि के सम्बन्ध में 'अज्ञान' के निवारण पर निर्भर करती है। 'अज्ञान' स्वयं विषयाकृति को निर्मित नहीं करता, इसलिये 'अज्ञान' का निवारण पृथक् एवं स्वतंत्र सत्ताओं के रूप में विषयाकृतियों से सम्बन्ध नहीं रखता, किन्तु अधिष्ठान-चैतन्य पर आरोपित उक्त विषयाकृतियों की सृष्टि से सम्बन्ध रखता है। इस प्रकार कोई आपत्ति नहीं हो सकती, एक पूर्व-अवस्था के रूप में 'अज्ञान' का अस्तित्व ऐसा है कि जब सहित विषयाकृतियों की सृष्टि होती है, तब इनके ऊपर का आवरण उनके ज्ञान को उत्पन्न करने वाले 'वृत्ति' सम्पर्क से दूर कर दिया जाता है। स्थिति यह है कि यद्यपि अधिष्ठान-चैतन्य उस पर आरोपित विषयाकृतियों को अभिव्यक्त करता है, तथापि यह अभिव्यक्ति केवल उस प्रत्यक्ष-कर्ता के लिये होती है जिसकी 'वृत्ति' विषय के सम्पर्क में आती है न कि अन्य व्यक्तियों के लिये। अभिव्यक्ति की शर्त यह है कि प्रत्यक्षकर्ता में अवस्थित चैतन्य, 'वृत्ति' एवं विषयाकृति का मानो विषय पर आरोपित 'वृत्ति' के द्वारा तादात्म्य हो जाता है। एक विशेष प्रत्यक्षकर्ता के लिये किसी विषय की अभिव्यक्ति का त्रिपक्षीय एकत्व एक अनिवार्य शर्त होने के कारण अधिष्ठान-चैतन्य द्वारा प्रकाशित किया गया विषय अन्य प्रत्यक्षकर्ताओं के लिये अभिव्यक्त नहीं होता।

माया के रूप में जगत्

व्यासतीर्थ ने इस शंकरवादी सिद्धान्त का खण्डन करने का प्रयत्न किया कि जगत् एक मिथ्या आरोपण है। उनका तर्क है कि यदि जगत् एक मिथ्या सृष्टि है तो उसका एक ऐसा अधिष्ठान होना चाहिये जो सामान्यतः ज्ञात होना चाहिये, किन्तु फिर भी जहाँ तक उसके विशेष लक्षणों का सम्बन्ध है वह अज्ञात होना चाहिये। लेकिन ब्रह्मन् के कोई सामान्य लक्षण नहीं होते, और चूँकि वह विशिष्ट विशेषताओं से रहित होता है, अतः ऐसा कोई भी कथन अंगीकार नहीं किया जा सकता कि वह एक ऐसी सत्ता है जिसकी विशिष्ट विशेषताएँ अज्ञात होती हैं।^१ इसके प्रति मधुसूदन

^१ अधिष्ठानत्व सामान्यत्वे ज्ञाते सत्यज्ञान-विशेषवावस्थ प्रयोजकत्वात्। ब्रह्मण सामान्य धर्मपितृत्वादिना तावत् ज्ञातत्वं न सम्भवति। निस्सामान्यत्वात्। अज्ञात-विशेषवाव च न सम्भवति निर्विशेषत्वांगीकारात्।

का उत्तर यह है कि भ्रम के अविच्छान के सामान्य लक्षण का ज्ञान अपरिहार्य नहीं होता, आवश्यक केवल इतना ही है कि विषय के विद्यिष्ट द्वारे के बिना उसका यथार्थ स्वरूप ज्ञात होना चाहिये । ब्रह्मन् के उदाहरण में उसका स्वरूप स्वयं-प्रकाश आनन्द है, किन्तु उस आनन्द के न्यूनाधिक विधेय लक्षण तथा उसके गुण में परिवर्तन अज्ञात है । किन्तु एक अन्य प्रत्युत्तर भी दिया जा सकता है, क्योंकि मधुसूदन कहते हैं कि यदि हम ब्रह्मन् के कल्पित लक्षणों के अनादि स्वरूप को मान लें तो 'अन्योन्याश्रय' दोष में फसे बिना ब्रह्मन् के एक कल्पित सामान्य लक्षण एवं विधेय लक्षणों की सत्त्वना की जा सकती है । सत् एवं आनन्द के रूप में ब्रह्मन् के लक्षणों को सामान्य माना जा सकता है, आनन्द की पूर्णता को विधेय माना जा सकता है । अतः सकल वस्तुओं में पाया जाने वाला अस्तित्व अथवा सत् का लक्षण ब्रह्मन् का एक सामान्य लक्षण माना जा सकता है जिसके आधार पर आनन्द के पूर्णत्व के रूप में ब्रह्मन् के विधेय लक्षण के अभाव में भ्रमों की नृष्टि होती है । इस उत्तर की अपर्याप्तता स्पष्ट है, क्योंकि आपत्ति इस आधार पर उठाई गई थी कि सर्व भ्रम अपने स्वरूप में मानसिक होते हैं, और केवल उन विधेय वस्तुओं की सम्भ्रान्ति के द्वारा उत्पन्न होते हैं जिनमें सामान्य एवं विधेय दोनों लक्षण पाये जाते हैं, जबकि निरपेक्ष होने के कारण ब्रह्मन् उन सर्व लक्षणों में रहित होता है जिनके आधार पर भ्रम सम्भव हो सके ।

इस प्रसंग में व्यामतीर्थ आगे निर्देश करते हैं कि यदि यह मुझसे दिया जाय कि जब एक भ्रामक प्रत्यक्ष के विपरीत कोई ज्ञान नहीं होता तब भ्रम बना रह सकता है, तथा 'अज्ञान' स्वयं में जगत्-प्रपञ्च के भ्रम के विरोध में नहीं होता बल्कि 'वृत्ति' के रूप में उसके आकार के विरोध में होता है, तो उत्तर है कि चूंकि 'अज्ञान' की यह परिभाषा है,—'वह जो चैतन्य के विरोध में हो'—इसलिए 'अज्ञान' को चैतन्य के विरुद्ध न मानने वाले उपरोक्त मत के अनुसार हमारा 'अज्ञान' का 'अज्ञान' के रूप में कथन करना न्याय-मग्न नहीं होगा, क्योंकि यदि वह ज्ञान के विरोध में नहीं है, तो उसे 'अज्ञान' कहलाने का कोई अधिकार नहीं है । इसके अतिरिक्त, आत्मन् और अनात्मन्, प्रत्यक्ष-कर्त्ता और प्रत्यक्ष विषय, एक दूसरे में इतने भिन्न हैं कि उनमें सम्भ्रान्ति की कोई गुंजायश नहीं होती । इस प्रकार वेदान्ती स्वयं यह कथन करते हैं कि उन भ्रमों को पहचानने में मग्न की कोई सम्भावना नहीं हो सकती जिनमें अवकाशिक पृथक्ता हो अथवा जिनके सार-तत्त्व सर्वथा भिन्न हो । यथा, वक्ता एवं श्रोता की पृथक्ता को भरलता में पहचाना जा सकता है । इनके अतिरिक्त, जबनव भ्रम का अविच्छान दृष्टि में ओम्भन न हो, तत्पक्ष भ्रम नहीं हो सकता, और शुद्ध चैतन्य मदा स्व-अभिव्यक्त होने के कारण उसका स्वरूप कभी छिप नहीं सकता, अतएव यह न्यूनता कठिन है कि भ्रम कैसे उत्पन्न हो सकता है । पुनः, आत्मन् जो न्यून-स्वरूप है, जगत्-प्रपञ्च के उन विषयों में कदापि सम्भ्रान्त नहीं होता जो हमारे लिए अनात्मन् के

रूप में सदा स्पष्ट होते हैं, और ऐसा होने के कारण उक्त विषयों को आत्मन् पर आरोपित कैसे माना जा सकता है, जैसा हम रजत के भ्रम के उदाहरण में मानते हैं, जो सदा 'इद' के रूप में अपने अधिष्ठान से सम्बन्धित होती है ? इस स्थिति की न्यायोचितता यह कहकर सिद्ध नहीं की जा सकती कि जगत-प्रपञ्च के सर्व विषयों का सत् से साहचर्य होता है जो ब्रह्मन् का स्वरूप होता है, क्योंकि इसका तात्पर्य यह नहीं होता कि ये विषय अपने अधिष्ठान के रूप में सत् पर आरोपित नहीं होते, क्योंकि इन उदाहरणों में रज की भाँति सत् विषयों के गुण के रूप में प्रतीत होता है, किन्तु विषय सत् पर आरोपित मिथ्या गुणों के रूप में प्रतीत नहीं होते । यदि विषयों को सत् पर एक मिथ्या आरोपण माना जाय तो वे सत् पर आरोपित मिथ्या गुणों के रूप में ही भासित होते । न यह कहा जा सकता है कि 'सत्' जागतिक विषयों में अधास्थित एक स्वयं-प्रकाश सत्ता है, क्योंकि, यदि ऐसा होता, तो इन जागतिक विषयों को शुद्ध चैतन्य के साथ अपने साहचर्य के द्वारा स्वयं को अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्त कर देना चाहिये था, ऐसी स्थिति में 'वृत्ति' को मानना सर्वथा अनावश्यक होता । यह कहना भी गलत है कि किसी विषय की अभिव्यक्ति से यह लक्षित होता है कि वह विषय अभिव्यक्ति के तथ्य पर एक आरोपण है, क्योंकि पश्चादुक्त उस विषय के सम्बन्ध में केवल गुणात्मक रूप में प्रतीत होता है ।^१ कभी-कभी यह सुझाव दिया जाता है कि व्याख्या के लिये यथार्थ अधिष्ठान का ज्ञान आवश्यक नहीं होता, क्योंकि भ्रम की व्याख्या के लिये उक्त अधिष्ठान का एक मिथ्या प्रत्यय भी यथेष्ट होता है, अतएव यदि प्रत्यक्षीकरण में यथार्थ अधिष्ठान (ब्रह्मन्) स्पष्ट न भी हो तो यह भ्रम की सम्भावना के प्रति कोई वैध आपत्ति नहीं है । किन्तु इस मत का उत्तर यह है कि फिर तो पूर्व भ्रम की अनन्त घटनाएँ वर्तमान भ्रम की व्याख्या करने में समर्थ होगी, तथा सर्व भ्रामक आभास के आधार-सत्य के रूप में ब्रह्म के अस्तित्व को स्वीकार करने में कोई अर्थ न होगा, इस प्रकार हम बौद्धों के शून्यवाद में प्रविष्ट हो जाएंगे ।^२

यदि जगत-प्रपञ्च, जिसे मिथ्या माना जाता है, कारणता-जन्य सामर्थ्य का प्रयोग कर सकता है और सत् की भाँति आचरण कर सकता है, जैसा उन श्रुति-पाठों से सुप्रमाणित होता है जो आत्मन् से आकाश की उत्पत्ति का कथन करते हैं, तो वह स्पष्टतः साधारण भ्रमों से भिन्न है, जिनमें ऐसी कारणता-जन्य सामर्थ्य (अर्थ-क्रिया-कारित्व) नहीं होती । इसके अतिरिक्त, श्रुति-रजत के सादृश्य का अनुसरण करते हुए—जो रजतकार की रजत के सम्बन्ध में मिथ्या मानी जाती है—हम यह आशा कर

^१ घट स्फुरति तस्य च स्फुरणानुभवत्वेन घटानुभवत्वायोगात् ।

—न्यायामृत, पृ० २३६ ।

^२ वही, पृ० २३७ अ ।

सकते हैं कि जगत-प्रपञ्च केवल किसी अन्य यथार्थ जगत-प्रपञ्च के सम्बन्ध में ही मिथ्या हो सकता है, किन्तु ऐसी कोई यथार्थ सत्ताएँ हमें ज्ञात नहीं हैं ।

पुनः, 'विवरण' में यह सुझाव दिया गया है कि यद्यपि ब्रह्मन् एव भ्रम में कोई वास्तविक सादृश्य नहीं है, तथापि यह मानने में कोई कठिनाई नहीं है कि यथार्थ सादृश्य के बिना भी किसी कल्पित सादृश्य के द्वारा ब्रह्मन् पर आश्रित जगत-भ्रम घटित होता है । किन्तु इनके उत्तर में यह निर्देश किया जा सकता है कि ऐसा कल्पित सादृश्य केवल 'अविद्या' के कारण ही माना जा सकता है, किन्तु अविद्या 'स्वयं कल्पित होने के कारण किसी अन्य भ्रम पर आश्रित होगी, और ऐसा भ्रम किसी अन्य सादृश्य की अपेक्षा रखेगा तथा इस प्रकार एक दुष्ट चक्र का निर्माण हो जायगा । यह सुझाव दिया जाता है कि भ्रम सादृश्य के बिना भी सम्भव होते हैं, जैसा कि लाल स्फटिक के उदाहरण में, किन्तु उत्तर में यह कहा जा सकता है कि, प्रथमतः 'लाल स्फटिक' स्फटिक में लाल रंग के प्रतिबिम्ब का एक उदाहरण है, अतएव भ्रम के कारण के रूप में वह सादृश्य की अपेक्षा नहीं रखता, जबकि अन्य सभी उदाहरणों में, जो उक्त स्वरूप के नहीं हैं, भ्रम के लिये स्वभावतः किसी प्रकार के सादृश्य की एक पूर्व अवस्था के रूप में अपेक्षा होगी, द्वितीयतः, यहाँ भी यह स्वीकार किया जा सकता है कि लाल द्रव्य और स्फटिक द्रव्य के मध्य यह सादृश्य है कि वे दोनों एक ही द्रव्य से निर्मित हैं, तथा इस प्रकार का सादृश्य ब्रह्मन् और जगत के मध्य मान्य नहीं है । पुनः, यह सुनिश्चित है कि किसी बाह्य दोष की प्रक्रिया के बिना कोई असत्य ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता, क्योंकि अन्यथा सकल ज्ञान स्वरूपतः असत्य हो सकता है । इसी प्रकार ऐसे प्रत्यक्ष-कर्त्ता के बिना कोई भ्रम नहीं हो सकता जो असत्य ज्ञान एवं उसका बोध करने वाले सत्य ज्ञान दोनों के सम्पादन की क्षमता रखता हो, और इसके लिये शरीर एवं इन्द्रियों की उपस्थिति अपरिहार्य है । प्रलय की अवस्था में, यद्यपि 'अज्ञान' हो सकता है, तथापि शरीर न होने के कारण न तो भ्रम हो सकता है और न सत्य ज्ञान ।

यह सुझाव नहीं दिया जा सकता कि, जैसे शुक्ति-रजत के साधारण भ्रमों में सापेक्ष अस्तित्वमय साधारण निरीक्षण के दोषों को स्वीकार करना पड़ता है, वैसे जगत-भ्रम की व्याख्या भी ऐसे सापेक्ष दोषों की मान्यता पर करनी पड़ेगी । ऐसे सुझाव का उत्तर यह है कि जबतक जगत-भ्रम के स्तर को निर्धारित नहीं किया जाता तबतक व्यावहारिक अस्तित्व रखने वाले जगत-प्रपञ्च को उत्पन्न करने वाले दोषों के स्तर का कोई अर्थ नहीं हो सकता । द्वैतवादियों की यह मानकर प्रत्यालोचना नहीं की जा सकती कि उनके पक्ष में भी दोषों, शरीर एवं इन्द्रियों की यथार्थता की स्वीकृति तभी की जा सकती है जबकि जगत का अमिथ्यात्व ज्ञात हो तथा पश्चादुक्त का ज्ञान पूर्वोक्त के ज्ञान पर निर्भर करता है, क्योंकि जगत की सत्यता का ज्ञान अनुभव से

अपरोक्ष रूप में प्राप्त किया जाना चाहिए, न कि उस प्रकार के तार्किक वाक्यन के द्वारा। यह भी निर्देश किया जा सकता है कि यदि शुक्ति-रजत के मादृश्य का अनुसरण किया जाय, तो चूँकि वहाँ दोषों का वही स्वर होता है जो भ्रम के अधिष्ठान, अर्थात् शुक्ति के 'इद' का, उसी जगत्-भ्रम में भी दोषों का वही स्वर होना चाहिए जो अधिष्ठान का है।

पुनः, यदि दोषों को परम सत्य न मान कर केवल मिथ्या माना जाय, तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि जगत् में यथार्थ दोष नहीं है, जिसका तात्पर्य यह होगा कि हमारा जगत्-ज्ञान सत्य है। यह मान्यता कि दोष शरीर, इन्द्रियों आदि सब मिथ्या है, यह अपेक्षा रखती है कि यह अन्य दोषों की उपस्थिति के कारण है, ये दोष अन्य दोषों पर निर्भर करने चाहिए, और इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न हो जाता है। यदि दोषों की कल्पना मनस् में स्वतः स्फूर्त होनी है तो ज्ञान की स्वतः-प्रामाण्यता का बलिदान करना पड़ता है। यदि यह आग्रह किया जाय कि 'अविद्या' या तो अनादि है अथवा भेद के प्रत्यय के समान आत्म-निर्भर एवं अपरोक्ष है इसलिये कोई अनवस्था दोष नहीं होता, तो उत्तर यह है कि यदि अविद्या आत्म-निर्भर एवं अनादि है तो वह किसी आश्रय अथवा जगत्-भ्रम के आधार ब्रह्म पर अपने 'अधिष्ठान' के रूप में निर्भर नहीं करनी चाहिए। पुनः, यदि 'अविद्या' का अनुभव किन्हीं दोषों के कारण उत्पन्न न माना जाय तो वह असत्य नहीं माना जा सकता। किन्तु यह कल्पना करना कठिन होगा कि कैसे 'अविद्या' कुछ दोषों के कारण हो सकती है, क्योंकि फिर वह स्वयं को उत्पन्न करने के लिये स्वयं से पूर्व अस्तित्व में होगी। पुनः, यह धारणा गलत है कि जगत् एक भ्रम है चूँकि उसका बाध हो जाता है, क्योंकि बाध स्वयं फिर बाधित हो जाता है, इससे अनवस्था दोष उत्पन्न हो सकता है, क्योंकि यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि जो ज्ञान बाध करता है वह स्वयं बाधित हो जाता है।

जिस प्रकार रजत-भ्रम में भ्रम के अधिष्ठान की उसी प्रकार की सत्ता होती है जैसी दोष की, उसी प्रकार जगत्-भ्रम में भी भ्रम के अधिष्ठान की उसी प्रकार की सापेक्ष सत्ता होनी चाहिये जैसी दोषों की, जिसका अर्थ यह होगा कि ब्रह्म भी सापेक्ष है। इसके अतिरिक्त, यह कहना गलत है कि जगत्-भ्रम के 'अधिष्ठान' का ज्ञान परम सत्य है, जबकि दोषों का केवल सापेक्ष अस्तित्व होता है, क्योंकि ऐसा भिन्न बर्ताव तबतक न्याय-संगत नहीं होगा जबतक दोषों का बाध नहीं हो जाता, जबकि ऊपर बताया जा चुका है कि बाध का प्रत्यय स्वयं अवैध है। यह नहीं कहा जा सकता कि दोषों के मिथ्यात्व में उनका बाध निहित है, क्योंकि दोष का प्रत्यय मिथ्यात्व के प्रत्यय के अर्थग्रहण के बिना दुर्बोध होता है, इसके अतिरिक्त, सर्व भ्रमों में अधिष्ठान के ज्ञान का भ्रम को उत्पन्न करने वाले दोषों से कोई विरोध प्रतीत नहीं

सत्-रूप एवं ज्ञान का विषय होना है, प्रत्यक्ष यद्यपि यह बात ही नहीं मन-हीन होता है तथापि कान की भाँति उगरी पशु-प्रत्यक्ष के विषय में मन में गलतफहमी की जा सकती है ।^१

जगत्-भ्रम एक तमिः श्रेणी में गिरा होना है जिसमें उनस्वर्णी श्रेणी पूर्ववर्ती श्रेणी के समान होती है । केवल यही शर्त अनिवार्य है, यह तमिः भी आवश्यक नहीं कि जो मित्या आहार आरोपित होते हैं, वे भी मन जाने चाहिए । यही दृष्ट है कि कुछ आहारों के स्थान पर कुछ अन्य आहारों के प्रयुक्त होने का ज्ञान हो । एव रजत-भ्रम के नियम आवश्यक जान यह है कि मन का ज्ञान हो, रजत मत्त भी हो यह सर्वथा महत्त्वहीन एव नायोगिक है । इतना ही एक मत्ता के रूप में जगत्-प्रपन्न की सत्यता उक्त भ्रम की शर्त करारि नहीं है । यह आपत्ति अर्थ है कि उक्त माहृग्य या अनुसरण करते हुए यह तर्क भी किया जा सकता है कि भ्रम के अधिष्ठान की सत्यता अनावश्यक है तथा भ्रम ही व्याख्या के नियम केवल उक्त अधिष्ठान का ज्ञान ही आवश्यक है, क्योंकि भ्रम का अधिष्ठान उगते ज्ञान के द्वारा भ्रम का कारण नहीं होना, वरन् उसके अज्ञान के कारण । उसके अतिरिक्त, यदि मन के अधिष्ठान की सत्यता की भ्रम की एक पूर्व-भ्रम्या के रूप में माँग नहीं की जाती है, तो भ्रम का वाय निरर्थक हो जायगा, क्योंकि पदचादुक्त केवल एक सत्य मत्ता के सम्बन्ध में भ्रमक धारणा का निवारण करता है ।

यह आपत्ति अमान्य है कि यदि जगत्-भ्रम व्यावहारिक कार्य-कुशलता एव आचरण की क्षमता रमता है तो उसे असत्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि स्वप्नों में इस प्रकार की व्यावहारिक कार्य-कुशलता होती है । आत्मन् में आकाश की सृष्टि की श्रुति-पाठों में क्या के आधार पर हमें यह नहीं सोचना चाहिये कि उक्त श्रुति-पाठ सत्य हैं, क्योंकि श्रुतियाँ स्वप्न-सृष्टियों का कथन भी करती हैं । यह आपत्ति अवैध है कि यदि सृष्टि के आरम्भ में भ्रम के मूल सत्कार अन्य सृष्टि-चक्रों के मूल सत्कारों के कारण उत्पन्न होते हैं तो पूर्व-जन्म के मूल-सत्कार इस जीवन के प्रत्येक एव सर्व अनुभवों में प्रकट होने चाहिए, क्योंकि पूर्व-जन्म के सर्व मूल सत्कार इस जीवन में अभिव्यक्त नहीं होते तथा ऐसे मूल-सत्कारों का इस जीवन के अनुभवों को प्रभावित करने का कर्तृत्व जैसे एक शिशु में अपनी मा के स्तन-पान की मूलप्रवृत्त्यात्मक इच्छा के उदाहरण में, केवल उन्हीं उदाहरणों में स्वीकार किया जाना चाहिए जहाँ वस्तुतः वे घटित होते हैं । इसी प्रकार यह आपत्ति भी वैध नहीं मानी जा सकती कि भ्रम स्वयं हमारी गलत कल्पना के मूल-सत्कारों के कारण नहीं हो सकते, क्योंकि श्रुतिपूर्ण

^१ सद-रूपेण च सर्व-ज्ञान-विषयतोपहृत्तेर्न रूपादि-हीनस्यात्मन कालस्येव चाधुत्वा-
धनुपपत्तिः ।

प्रत्यक्ष के घटित होने से पूर्व भ्रामक प्रत्यक्षों के मूल सस्कार नहीं हो सकते, अतएव एक पूर्वस्थित तथ्य एव हमारे भ्रामक प्रत्यक्षों की पूर्व-अवस्था के रूप में मिथ्या जगत् का अस्तित्व भी नहीं हो सकता, क्योंकि वस्तुओं का स्वरूप ही दो प्रकार के भ्रमों के लिये उस प्रकार उत्तरदायी होता है कि, यद्यपि रजतकार की दुकान में पाई जाने वाली भ्रामक रजत से छुड़ियाँ बनाई जा सकती हैं तथापि शुक्ति में पाई जाने वाली मिथ्या रजत से कुछ भी नहीं किया जा सकता। इसलिए स्वयं हमारे भ्रम के मूल सस्कार जगत्-प्रपञ्च के भ्रम के निर्माणकारी सामग्री के रूप में कार्य कर सकते हैं तथा जगत्-प्रपञ्च के भ्रामक अनुभव के घटित होने से पूर्व ही स्वयं हमारे भ्रम के मूल-सस्कारों से व्युत्पन्न जगत्-प्रपञ्च की सामग्री भ्रामक प्रत्यक्ष की एक पूर्व-अवस्था के रूप में पहले ही से वस्तु-निष्ठ रूप से विद्यमान हो सकती है। यह आपत्ति अवैध है कि चूँकि भ्रामक प्रत्यक्षों की पूर्व-अवस्था के रूप में मिथ्या ढग से तादात्म्यीकरण की गई सत्ताओं की समरूपता होनी चाहिए और चूँकि ब्रह्मन् एव जगत् के मध्य ऐसी कोई समरूपता नहीं पाई जाती, इसलिए उनमें कोई मिथ्या तादात्म्यीकरण नहीं किया जा सकता, प्रथमतः, क्योंकि 'अविद्या' अनादि होने के कारण किसी समरूपता की अपेक्षा नहीं रखती। द्वितीयतः, यह मान्यता भी असत्य है कि समरूपता भ्रम की एक अनिवार्य पूर्व अवस्था है, क्योंकि जिन उदाहरणों में ऐसा प्रतीत होता है कि समरूपता भ्रम को प्रेरित करती है उनमें भी ऐसा भ्रम की उत्पत्ति के अनुकूल एक मानसिक वृत्ति की उत्पत्ति के कारण होता है और यदि ऐसी मानसिक वृत्ति 'कर्म' अथवा 'अदृष्ट' आदि अन्य कारणों से उत्पन्न होनी है तो समरूपता भ्रम की पूर्व-अवस्था के रूप में अनिवार्य नहीं रहती, अतएव भ्रम की पूर्व-अवस्था के रूप में समरूपता को अपरिहार्य नहीं माना जा सकता। यह आपत्ति भी अवैध है कि यदि दोष के बिना एक भ्रम हो सकता है, तो उसका अर्थ यह है कि सकल ज्ञान स्वयं में असत्य है और यदि भ्रमों को दोषों से उत्पन्न माना जाय तो दोष भी मिथ्या आरोपण के फल है और इस प्रकार अनवस्था दोष हो जायगा, क्योंकि अनादि 'अविद्या'—जन्म दोषों से नहीं होता और यद्यपि जिन भ्रमों का काल में आरम्भ होता है वे अनादि 'अविद्या'—दोष के कारण होते हैं, तथापि इससे सकल ज्ञान असत्य नहीं हो जाता, क्योंकि केवल वे ही भ्रम 'अविद्या' के दोष के कारण होते हैं जिनका कालिक आरम्भ होता है और, चूँकि 'अविद्या' स्वयं अनादि है इसलिए उसे किन्हीं दोषों की अपेक्षा नहीं रहती, अतएव कोई अनवस्था दोष नहीं हो सकता। यह ध्यान में रखना चाहिए कि यद्यपि काल में उत्पन्न भ्रम दोषों अथवा 'अविद्या' के अनादि 'दोष' के कारण होता है, तथापि वह अनिवार्यतः उक्त दोष के कारण नहीं होता, अतएव साक्षात् व स्वतः-स्फूर्त रूप में एक मिथ्या मृजनात्मक अभिकर्ता के रूप में स्थित रहता है और वह भ्रम इसलिए नहीं कहलाता कि वह दोषों में उत्पन्न होता है, बल्कि इसलिए कि वह ब्रह्म-ज्ञान के द्वारा बाधित होता है। इस प्रकार यह आपत्ति अवैध है कि 'अविद्या' दोष के कारण होती है और दोष 'अविद्या' के

कारण होता है, जो दोषों की उपज है उमगा बाध होकर रहता है, किन्तु इसका विलोम अनिवार्यतः सत्य नहीं होता ।

यह आप्रह्न नहीं किया जा सकता कि यदि 'अविद्या' 'दोष' से स्वतन्त्र है, तो जगत्-भ्रम को भ्रम के अधिष्ठान अथवा आधार, अर्थात् ब्रह्मन् से स्वतन्त्र माना जा सकता है, क्योंकि यद्यपि भ्रम का अधिष्ठान-भ्रम को उत्पन्न करना हुआ नहीं माना जा सकता है, तथापि उसे उसका आश्रय एवं आधार तथा उमगा प्रकाशक भी मानना पड़ेगा ।^१

पुनः यह आपत्ति अवैध है कि भ्रम इन्द्रिय-व्यापार पर, शरीर के अस्तित्व पर निर्भर करता है, क्योंकि ये केवल अन्न-प्रज्ञात्मक प्रत्यक्ष के लिये आवश्यक हैं । किन्तु भ्रम के उदाहरणों में, शुद्ध चैतन्य पर 'अविद्या' के आरोपण में, पूर्वोक्त 'अविद्या' की सृष्टियों का स्वतः-स्फूर्त प्रतिबिम्ब-कर्त्ता होता है, अतएव उसके लिये इन्द्रिय-व्यापार की आवश्यकता नहीं है ।

पुनः, यह आप्रह्न किया जाता है कि, चूँकि दोष काल्पनिक आरोपण होते हैं, अतः दोषों का निवेद्य सत्य हो जाता है, अतएव दोष असत्य होने के कारण जगत्-प्रपञ्च के ज्ञान को असत्य नहीं बना सकते, और यदि ऐसा है तो जगत्-प्रपञ्च सत्य होने के कारण, यह हमारे द्वारा सत्ता की स्वीकृति होगी (इसके उदाहरण के रूप में यह आप्रह्न किया जाता है कि बौद्धों की वेदों के विरुद्ध आलोचना अवैध एवं मिथ्या होने के कारण वेदों की सत्यता का खण्डन नहीं कर सकती) । इसका उत्तर यह है कि वेदों के विरुद्ध बौद्धों द्वारा निर्दिष्ट दोषों की आलोचना मिथ्या है क्योंकि उनके द्वारा दोष केवल कल्पित किये गए हैं, वेद इससे प्रभावित नहीं होते हैं क्योंकि उनकी सत्यता हमारे व्यावहारिक अनुभव द्वारा स्वीकृत की जाती है । इसलिए कल्पित किए गए दोष वेदों की सत्यता से सहायसानी नहीं हैं, 'अविद्या' के दोष एवं अनेकात्मक जगत्-प्रपञ्च की सत्ता एक ही प्रकार की है—एक दूसरे का कार्य है और इस प्रकार यदि दोष मिथ्या हैं तो उनकी उपज (जगत्) भी मिथ्या हो जाती है, अतएव दोषों का मिथ्या स्वरूप जगत् की सत्यता को सिद्ध नहीं करता । जगत्-प्रपञ्च इसीलिए सापेक्षतः सत्य कहा जाता है कि वह ब्रह्म-ज्ञान के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु से बाधित नहीं होता । अतः उसका सापेक्ष लक्षण मिथ्यात्व के स्वरूप के निर्धारण पर निर्भर नहीं करता, जिसका पुनः जगत् के सापेक्ष स्वरूप के द्वारा निर्धारित सकल्पित किया जाय, और इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष का समावेश हो जाय ।^२ यह आप्रह्न किया जाता है कि दोषों की सत्यता का ज्ञानेन्द्रियों द्वारा प्रत्यक्ष ग्रहण किया जाता है और इसलिए वे श्रुति के कारण के रूप में तभी आचरण कर सकते हैं यदि वे अन्ततोगत्वा सत्य हों,

^१ 'अद्वैत-सिद्धि' पृ० ४६८ ।

^२ वही, पृ० ४६९ ।

इसका उत्तर यह है कि दोषों का अस्तित्व केवल ज्ञानेन्द्रियों द्वारा ग्रहण किया जा सकता है, किन्तु उनका किसी भी काल में बाध नहीं हो सकता (त्रैकालिका-वाध्यत्व)। यह बात किसी अन्तःप्रज्ञात्मक आधार पर कभी निश्चित नहीं की जा सकती, अतएव दोषों की सत्यता की कदापि स्वीकृति नहीं की जा सकती। यह सदा ध्यान रखना चाहिए कि दोषों का वही स्तर नहीं होता जो शुद्ध चैतन्य का होता है, जिस पर मिथ्याशुक्ति का आरोपण होता है। न यह कहा जा सकता है कि जो ज्ञान जगत्-प्रपञ्च का बाध करता है वह इस आधार पर सत्य होना चाहिए कि यदि वह सत्य न होगा तो उसके बाध के लिये एक अन्य ज्ञान की अपेक्षा होगी और इस प्रकार हम अनवस्था दोष के भागी होंगे, क्योंकि जगत्-प्रपञ्च का यह अन्तिम बाध स्वयं का बाध करता हुआ भी इस कारण से माना जा सकता है कि इस बाध की सामग्री ज्ञातव्यता के सम्पूर्ण क्षेत्र पर लागू होती है और यह अन्तिम बाध स्वयं ज्ञातव्यता के क्षेत्र के अन्तर्गत होने के कारण बाध में समाविष्ट होता है। यह आग्रह किया जाता है कि यदि बधन इस अर्थ में मिथ्या है कि वह सर्व कालों में असत् होता है, तो कोई कारण नहीं है कि कोई भी उस वस्तु के निवारण के लिये चिन्तित हो जो पहले ही से असत् है, इसका उत्तर यह है कि सत्य (ब्रह्मन्) के अस्तित्व की कदापि समाप्ति नहीं हो सकती—बधन के मिथ्यात्व का अर्थ यह है कि वह एक ऐसी सत्ता है जो आधारभूत सत्य के साक्षात् ज्ञान में तत्काल समाप्त होने योग्य होती है। यह ठीक उस मनुष्य के उदाहरण के सदृश है जो यह भूल गया है कि उसका हार उसके गले में है और वह उसकी व्यग्रता से खोज कर रहा है और जो स्मरण दिलाने के क्षण में ही अपनी खोज का परित्याग कर देता है। यह मानना गलत है कि चूँकि सर्व कालों में असत् काल्पनिक सत्ता के सबध में कोई प्रयास नहीं किया जा सकता, इसलिए भ्रामक सत्ता के निवारण के लिए भी कोई प्रयास नहीं किया जा सकता, क्योंकि, यद्यपि भ्रामक काल्पनिक सत्ता अपने त्रैकालिक असत्त्व के सम्बन्ध में सहमत हो सकती हैं, तथापि कोई कारण नहीं है कि वे अन्य रूपों में भी सहमत हों। यह सम्भव है कि बन्धन की समाप्ति के प्रत्यय के सत्य के ज्ञान के अतिरिक्त कोई सामग्री नहीं होती, अथवा उसको अनिवर्चनीय अथवा सर्वथा विलक्षण स्वरूप का माना जा सकता है। भ्रामक बधन एवं जगत्-प्रपञ्च तभी समाप्त हो सकते हैं—जब आधार-भूत सत्य ब्रह्मन् का ज्ञान होता है, ठीक उसी प्रकार जैसे रजत-भ्रम उस शुक्ति के ज्ञान से समाप्त हो जाता है जिस पर वह आरोपित होता है। यदि यह स्मरण रक्खा जाय कि वादरायण के सूत्रों का आशय केवल वस्तुओं के सापेक्ष अस्तित्व का निर्देश करता है जो उस आधारभूत सत्य का ज्ञान होते ही सम्पूर्णतः समाप्त हो जाता है जिस पर वे आरोपित होते हैं, तो यह आपत्ति अवैध हो जाती है कि उन 'सूत्रों' द्वारा एक वस्तुवादी जगत् का अस्तित्व लक्षित होता है।

'दृष्टि सृष्टि' मत की मान्यता है कि सकल वस्तुओं का अस्तित्व उनके प्रत्यक्षीकरण में निहित होता है। व्यासतीर्थ कहते हैं कि यदि वस्तुएँ केवल तभी तक

अस्तित्व रखती जबतक उनका प्रत्यक्षीकरण होता है, तो वे केवल क्षणिक हो जाएंगी, अतएव बौद्ध क्षणिकवाद के विरोध में इस आधार पर उठाई गई सभी आपत्तियाँ कि, वे प्रत्यभिज्ञा द्वारा प्रमाणित वस्तुओं के स्थायित्व को स्वीकार नहीं करते स्वयं शकरवादियों के विरोध में भी समान औचित्य से उठाई जा सकती है। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि यद्यपि परम सत्ताओं के रूप में वस्तुओं का अस्तित्व स्वीकार नहीं किया जाता है, तथापि उक्त मत में 'अज्ञान' के रूप में कारणावस्था में उनका अस्तित्व अस्वीकार नहीं किया जाता है, यह उसका बौद्ध-मत से भिन्न होगा जो वस्तुओं के ऐसे कारणात्मक अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता।

यदि जागतिक-विषयो का उनके प्रत्यक्षीकरण से बाहर कोई अस्तित्व नहीं है तो वैस्पष्टत निश्चित कारणों से स्वतन्त्र होते हैं और यदि ऐसा है तो यज्ञो एव उनके फलों के मध्य निश्चित कारण-कार्य का संबध तथा निश्चित कारण एव कार्य के संबध में समस्त वैदिक पाठों का आशय, अर्थहीन हो जाता है। इसके प्रति मधुसूदन का यह उत्तर है कि श्रुतियों में कारण-कार्य संबध का विनिर्देश एव सासारिक जीवन में उनकी अनुभूति स्वप्नों में कारण-कार्य के सदृश हैं, स्वप्नों के अन्तर्गत इन कारणों एव उनके कार्यों का भी परस्पर एक निश्चित क्रम होता है जो अनुभवों के बाध्यत्व से ज्ञात होता है।

यह आपत्ति की जाती है कि 'दृष्टि-सृष्टि' मत (वस्तुएं उनके प्रत्यक्षीकरण से पूर्व कोई अस्तित्व नहीं रखती) के आधार पर जगदानुभव अव्याख्येय है। यह व्याख्या करनी भी कठिन होगी कि यदि भ्रम के अधिष्ठान के रूप में 'इद' का हमारे बाहर पूर्व-अस्तित्व नहीं है तो कैसे उससे तथा मिथ्या प्रतिमा के अधिष्ठान से कोई इन्द्रिय सम्बन्ध हो सकता है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि इन्द्रिय संबध एव अन्य अवस्थाओं पर आधारित भ्रम की सामान्य व्याख्या केवल निम्नतर श्रेणी के मनुष्यों के लिए की गई व्याख्या होती है। उच्चतर श्रेणी के मनुष्यों के लिए भ्रम की परिभाषा होगी 'एक मिथ्या सत्ता के साहचर्य में एक सत्य सत्ता की अभिव्यक्ति तथा ऐसी परिभाषा 'दृष्टि-सृष्टि' मत के अनुसार होगी। 'इद' में अध-स्थित चैतन्य एक द्रव्य होता है तथा मिथ्या रजत उसके साहचर्य में अभिव्यक्त होती है।

आगे यह आपत्ति की जाती है कि भ्रामक प्रत्यक्ष के समय (यह रजत है), यदि एक वस्तुगत तथ्य के रूप में शुक्ति नहीं होती है तो शुक्ति के प्रति अज्ञान के कार्य के रूप में भ्रम की व्याख्या नहीं की जा सकती, जैसा साधारणतः किया जाता है। इसका उत्तर यह है कि, यदि शुक्ति का अभाव भी होता है तो उसकी सामग्री को निमित्त करने वाला 'अज्ञान' विद्यमान रहता है। इस आपत्ति का कि 'यह रजत है' एव 'यह रजत नहीं है' नामक दो प्रत्यक्षीकरण दो भिन्न प्रत्यक्षों की ओर निर्देशित होते हैं तथा एक सामान्य वस्तुगत तथ्य का उल्लेख नहीं करते और इसलिए उनमें से

एक को दूसरे का बाध नहीं माना जा सकता क्योंकि ऐसा बाध नहीं सम्भव हो सकता है जब दो अभिवचन एक ही वस्तुगत तथ्य का उल्लेख करते हैं, यह उत्तर है कि स्वप्नानुभवों के सादृश्य के आधार पर यहाँ भी बाध सम्भव है। व्यासतीर्थ आगे कहते हैं कि चूँकि भ्रम का बाध एक वस्तुगत तथ्य न होकर एक प्रत्यक्षीकरण मात्र होता है, इसलिए उसका भ्रामक प्रत्यक्ष से उत्कृष्ट स्तर नहीं हो सकता अतएव वह अनिवार्यतः उस भ्रम से अधिक सत्य नहीं माना जा सकता जिसका वह बाध करता हुआ माना जाता है। वे आगे कहते हैं कि सुषुप्ति एवं प्रलय में चूँकि ब्रह्मन् और 'जीव' का पृथक् प्रत्यक्ष नहीं होता अतः ब्रह्मन् एवं जीव का उक्त भेद प्रत्येक सुषुप्ति एवं प्रत्येक चक्षिक प्रलय में समाप्त हो जाता है। इस प्रकार ब्रह्मन् और 'जीव' के भेद के अभाव में प्रत्येक सुषुप्ति एवं प्रलय के अंत में जागतिक अनुभवों की कोई पुनरावृत्ति नहीं हो सकती। ऐसे व्यक्ति के उदाहरण में जो निद्रामग्न है तथा उसके कारण जिसके मूल संस्कार प्रत्यक्ष-योग्य नहीं है (अतएव असत् है), कोई व्याख्या सम्भव नहीं है कि जागतिक अनुभव कैसे पुनः आरम्भ होते हैं। मोक्ष का भी एक प्रत्यक्षीकरण मात्र होने के नाते जागतिक अनुभवों से उत्कृष्ट स्तर नहीं हो सकता, इसके अतिरिक्त, यदि शुद्ध चैतन्य सकल जागतिक विषयों के रूप में अभिव्यक्त होता तो ऐसा कोई समय नहीं होता जब उक्त विषय अव्यक्त रह सकते थे।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि 'जीव' एवं 'ब्रह्मन्' का सवध अनादि होने के कारण प्रत्यक्षीकरण पर निर्भर नहीं करता, सुषुप्ति में यद्यपि मूल संस्कार कार्य के रूप में विलीन हो जाते हैं तथापि वे अपने कारण स्वरूप में फिर भी छेप रहते हैं, मोक्ष भी ब्रह्मन् के स्वरूप का होने के कारण प्रत्यक्षीकरण का विशुद्ध अन्त-प्रनात्मक स्वरूप का होता है।

एक यह आपत्ति की जाती है कि यदि शुद्ध चैतन्य विषयों का ज्ञान होता है तो उनकी नित्य अभिव्यक्ति होनी चाहिए। इसका उत्तर यह है कि यहाँ प्रत्यक्षीकरण का अर्थ है एक ऐसी 'वृत्ति' के माध्यम से शुद्ध चैतन्य की अभिव्यक्ति जो शुद्ध चैतन्य में अपने सवध के लिए एक अन्य 'वृत्ति' की अपेक्षा नहीं रखती, शरीरों के बिना भ्रमों की सम्भावना की स्वप्नों के सादृश्य पर व्याख्या की जा सकती है। पुनः, यह आपत्ति अवैध है कि चूँकि प्रत्यक्षीकरण भी उस विषय के समान एक भ्रामक ज्ञान होता है जिसके सार-तत्त्व के रूप में वह संकल्पित किया जाता है, अतः स्वयं उन विषय का भी केवल ज्ञान मात्र के रूप में सार-तत्त्व समाप्त हो जाता है, क्योंकि, यद्यपि प्रत्यक्षीकरण का स्वयं ज्ञान के अतिरिक्त कोई अस्तित्व नहीं होता, तथापि इससे यह संकल्पना करने में कोई बाधा नहीं हो सकती कि विषय का सार-तत्त्व प्रत्यक्षीकरण के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। पुनः एक यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि प्रत्यभिज्ञा विषयों के स्थायी अस्तित्व को प्रकट करती है, किन्तु इसका उत्तर महेश्वरी स्वप्नानुभवों के

उदाहरण में तथा विभिन्न प्रत्यक्षकर्त्ताओं के कुप्रत्यक्षों की सयोगिक सहमति की सम्भावना में मिल सकता है। यह आपत्ति अवैध है कि ब्रह्मन् एव 'जीव' का तादात्म्य का प्रत्यय स्वयं मानसिक होने के कारण ब्रह्म का बाध नहीं कर सकता, क्योंकि उक्त तादात्म्य का प्रत्यय आत्मन् से एकरूप होता है अतएव वह मानसिक नहीं कहा जा सकता। पुनः चरम सत्य का ज्ञान मानसिक होने के कारण स्वयं असत्य नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसकी सत्यता इस तथ्य पर निर्भर करती है कि उसका कदापि बाध नहीं होता।

अध्याय ३०

द्वैतवादियों और अद्वैतवादियों के मध्य विवाद (क्रमशः)

अविद्या की परिभाषा का खण्डन

अविद्या की इस रूप में परिभाषा दी जाती है कि वह एक अनादि भाव-रूप सत्ता है जिसका ज्ञान के द्वारा निवारण हो सकता है। व्यासतीर्थ द्वारा प्रस्तुत की गई इसके प्रति आपत्ति प्रथमतः यह है कि जगत् के विषय-काल में होने के कारण उनके अधिष्ठान चैतन्य को परिमानीत करने वाली अविद्या अनादि नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त, चूँकि एक वेदाती के अनुसार कोई सघटक जब पदार्थ अभाव का उपादान कारण नहीं होता, इसलिए 'अज्ञान' उसके अभाव का कारण नहीं माना जा सकता। मिथ्या अभाव की मान्यता के आधार पर भी 'अज्ञान' उसका कारण नहीं माना जा सकता, चूँकि 'अज्ञान' को भाव-रूप माना गया है, क्योंकि यदि अभाव का कारण एक भाव-रूप सत्ता होता है, तो असत् का कारण सत् हो सकता है। पुनः, यदि 'अज्ञान' अभाव का कारण नहीं है तो ज्ञान उसका निवारण करने में समर्थ नहीं होना चाहिए और एक घट का अभाव उसके निषेध होने पर भी समाप्त नहीं होना चाहिए। पुनः शंकरवादी मत के अनुसार 'अज्ञान' विषय का आवरण माना जाता है, हम ब्रह्मन् का कोई ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते क्योंकि वह 'अज्ञान' से आवृत रहता है। वे यह भी मानते हैं कि 'वृत्ति-ज्ञान' ब्रह्मन् का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त नहीं कर सकता। यदि ऐसा है, तो 'वृत्ति' द्वारा उपलब्ध अंतिम मोक्ष-ज्ञान में ब्रह्मन् का कोई अपरोक्ष ज्ञान नहीं होता, इसके बिना ब्रह्मन् को आवृत करने वाला 'अज्ञान' हटाया नहीं जा सकता, अतएव मोक्ष अमम्भव है। पुनः यदि यह माना जाय कि 'अज्ञान' का निवारण होता है, तो 'जीवन्मुक्त' अवस्था में एक मत को सांसारिक वस्तुओं का कोई अनुभव नहीं होना चाहिए।

पुनः, यह मानना पड़ेगा कि ज्ञान किसी महत्कारी कारण की नहायता की प्रतीक्षा किये बिना प्रत्यक्ष एवं स्वतः स्फूर्त गति में 'अज्ञान' का निवारण करता है, क्योंकि किसी वस्तु को ज्ञात करने के साथ ही उसका अज्ञान स्वतः लुप्त नहीं हो सकता। किन्तु, यदि ऐसा होता है, तो उन उदाहरणों में जहाँ 'अज्ञान' का कुछ उपाधियों से साहचर्य होता है वहाँ 'अज्ञान' के निवारण ने निग्न उसके साथ ही उपाधियों के

एक प्रतिरोध कथन के द्वारा नहीं, वरन् एक ऐसे उदाहरण के उल्लेख द्वारा किया जाना चाहिए जहाँ व्याप्ति असफल रहती है। इस कथन का कोई उदाहरण नहीं दिया जा सकता कि अनादि 'अज्ञान' का 'ज्ञान' के द्वारा निवारण हो सकता है, क्योंकि ज्ञान के द्वारा निवारण सदा ऐसे अज्ञान का होता है जिसका काल में आरम्भ होता है, यथा रजत-भ्रम के उदाहरण में। इसलिए केवल यही कहा जा सकता है कि जो कुछ भी अज्ञान का प्रतिरोध करता है वह उसे नष्ट कर देता है तथा ऐसे सामान्य कथन का कल्पित अनादि 'अज्ञान' के उदाहरण में कोई विशेष अनुप्रयोग नहीं होता। पुनः, यदि 'अज्ञान' को भावात्मक सत्ता में मिला माना जाय तो वह अभाव के समान है और उसकी समाप्ति का अर्थ होगा पुनः स्वीकृति। पुनः, 'अज्ञान' का उसके प्रत्यक्षीकरण से पृथक् कोई अस्तित्व नहीं हो सकता, और, चूँकि 'अज्ञान' का अधिष्ठातृ सदा शुद्ध चैतन्य होता है, अतः उसका प्रत्यक्षीकरण कदापि निषेधात्मक नहीं हो सकता, अतएव उसकी कदापि निवृत्ति नहीं हो सकती।^१ इसके अतिरिक्त, यदि 'अज्ञान' इस अर्थ में मिथ्या है कि वह जिस आश्रय में अभिव्यक्त होता है उसमें असत् होता है, तो उसका ज्ञान द्वारा विनाश नहीं हो सकता। कोई भी यह नहीं सोचता कि मिथ्या रजत का शुक्ति के प्रत्यक्ष द्वारा विनाश होता है।

'अज्ञान' की द्वितीय वैकल्पिक परिभाषा यह है कि वह भ्रम का उपादान कारण होता है। किन्तु इस शंकरवादी सिद्धान्त के अनुसार कि विभिन्न 'ज्ञानों' के अनुरूप विभिन्न 'अज्ञान' होते हैं, शुक्ति का ज्ञान उसके अज्ञान का निवारण करेगा तथा एक अभाव का ज्ञान उसके अज्ञान का निवारण करेगा, किन्तु इनमें से किसी भी उदाहरण में अज्ञान की भ्रम के सघटक के रूप में परिभाषा नहीं दी जा सकती। अभाव का स्वयं में कोई सघटक उपादान कारण नहीं होता, अतः 'अज्ञान' उसका एक सघटक उपादान कारण नहीं होता और इस प्रकार 'अज्ञान' अभाव का एक सघटक नहीं हो सकता।

एक शंकरवादी मत यह है कि 'माया' जगत् का उपादान कारण है और ब्रह्मन् उसका आश्रय है। इस मत के अनुसार 'माया' अथवा 'अज्ञान' जगत् का उपादान कारण होने से तथा 'भ्रम' जगत् का भाग होने से, 'अज्ञान' भ्रम का एक सघटक कारण हो जाता है, किन्तु इसका विलोम सत्य नहीं होता। इस अन्य मत के अनुसार कि ब्रह्म और 'माया' दोनों जगत्-प्रपञ्च के कारण हैं, 'माया' स्वयं में भ्रम का कारण नहीं बन सकती। इसके अतिरिक्त, एक भ्रम स्वयं एक भावात्मक सत्ता से मिला होने के कारण और भी अधिक एक अभाव के सदृश होता है तथा स्वयं उसकी कोई सघटक

^१ प्रतीति-मात्र-शरीरस्याज्ञानस्य यावत् स्व-विषय धी रूप-माक्षि-भावमनुवृत्ति-नियमेन निवृत्त्ययोगाच्च ।
—'न्यायामृत', पृ० ३०४ ।

सामग्री नहीं हो सकती, अतएव वह स्वयं 'अज्ञान' की सघटक सामग्री नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त, शंकरवादी मत के अनुसार भ्रामक विषय 'म' में विमिश्रण होने के कारण (सद्विलक्षणत्वेन) कोई सघटक नहीं रहना, मग्नत्व भ्रामक विषय 'अज्ञान' का एक सघटक नहीं हो सकता। यदि कोई वस्तु किसी वस्तु का सघटक होती है, तो वह भाव-रूप होनी चाहिए, न कि केवल अभ्यासों में भिन्न होनी चाहिए। पुनः, जब कभी कोई वस्तु अन्य वस्तुओं की उपादान सामग्री होती है, तब पूर्वोक्त पदवाचक के सघटक तत्त्व के रूप में प्रतीत होती है, किन्तु न तो 'भ्रामक' रजन और न उसका ज्ञान 'अज्ञान' के रूप में प्रतीत होता है। इस प्रकार 'अज्ञान' की दोनों परिभाषाएँ खण्डित हो जाती हैं।

इसके उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि जो 'अज्ञान' भ्रामक रजन की सामग्री होता है वह अनादि 'अज्ञान' है। 'अज्ञान' भाव-रूप इस अर्थ में कहा जाता है कि वह अभ्यास से भिन्न होता है। इसी कारण से वह 'अज्ञान' जो भ्रामक अभ्यास की उपादान सामग्री माना जाता है अभ्यास से भिन्न माना जा सकता है, अतएव वह भ्रामक अभ्यास का सघटक माना जा सकता है। यह सत्य नहीं है कि कार्य ठीक उसी प्रकार की सामग्री से निर्मित होना चाहिए जिस सामग्री के कारण निर्मित होता है। जो वस्तुएँ स्वरूप में पूर्णतः समान अथवा पूर्णतः असमान होती हैं वे परस्पर कारण व कार्य के रूप में संबंधित नहीं हो सकती, इसी कारण से सत्य असत्य की उपादान सामग्री नहीं बन सकती। क्योंकि उस दशा में, चूंकि सत्य स्वयं ही अभिव्यक्ति कदापि समाप्त नहीं करता तथा कदापि परिवर्तित नहीं होता, इसलिए असत्य भी स्वयं की अभिव्यक्ति कदापि समाप्त नहीं करेगा। किन्तु सत्य असत्य के कारण के रूप में इस अर्थ में आचरण कर सकता है कि वह असत्य के भ्रामक परिवर्तनों का अधिष्ठान बना रहता है। यह मानना गलत है कि, चूंकि ब्रह्म का 'अज्ञान' उस 'वृत्ति' के द्वारा निवृत्त नहीं हो सकता, जो स्वयं 'अज्ञान' की एक अभिव्यक्ति है, अतः ब्रह्म-ज्ञान स्वयं असम्भव हो जाता है, क्योंकि, जहाँ तक ब्रह्म एक अन्तर्वस्तु होता है, यह 'अज्ञान' (अन्तर्वस्तु के रूप में) एक 'वृत्ति' द्वारा निवृत्त हो सकता है। जीव-भुक्ति की दशा में यद्यपि अतीत के सत् कर्मों के अवरोधक तत्वों के अभाव एवं अन्य अवस्थाओं के द्वारा अन्तिम निवृत्ति में विलम्ब हो सकता है, तथापि यह माना जा सकता है कि ज्ञान के द्वारा इनकी निवृत्ति सम्भव है। कुछ कारण कुछ कार्यों को उत्पन्न कर सकते हैं, किन्तु यदि ऐसी उत्पत्ति में किसी कारण से विलम्ब हो जाय तो इससे कारण का कारणत्व अवैध नहीं हो जाता। शंकरवादियों द्वारा यह स्वीकार करना उचित ही है कि ज्ञान अपरोक्ष रूप से 'अज्ञान' का निवारण करता है तथा वह निवारण स्वयं 'अज्ञान' का एक भाग होता है।

यह मानना गलत है कि जो कुछ काल्पनिक है वह दोषों के कारण उत्पन्न एक

विचार है अथवा उसका कालगत आरम्भ होना चाहिए, किन्तु वह एक ऐसी सृष्टि होनी चाहिए जो उसको उत्पन्न करने वाली कल्पना के समकालीन होती है ।^१

यह मानना भी गलत है कि, यदि कोई सत्ता भावरूप नहीं है, तो वह अभावात्मक होनी चाहिए, अथवा यदि वह अभावात्मक नहीं है तो वह भावात्मक होनी चाहिए, क्योंकि सदैव एक तीसरे विकल्प की संभावना रहती है, जो न भावात्मक है और न अभावात्मक । शंकरवादियों के अनुसार विमध्य नियम तर्कशास्त्र की एक असत्य मान्यता है और इस प्रकार वे एक तर्क-बाह्य पदार्थ की सम्भावना को स्वीकार करते हैं, जो न भावात्मक होता है न अभावात्मक । यह कल्पित अनुमान ठीक नहीं है कि एक अनादि भावरूप सत्ता अनिवार्यतः आत्मन् के सदृश नित्य होनी चाहिए, क्योंकि केवल आत्मन् ही एक भावरूप सत्ता के नित्य बने रहने के उदाहरण है ।

यह मानना भी ठीक नहीं है कि, 'अज्ञान' सदा शुद्ध चैतन्य के द्वारा अभिव्यक्त होता है, इसलिए उसके अस्तित्व का कभी अन्त नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा कोई नियम नहीं है कि जो कुछ भी साक्षी-चैतन्य द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है वह 'साक्षी' के सम्पूर्ण अस्तित्व-काल में बना रहना चाहिए, अतः यह मानने में कोई असंगति नहीं है कि 'अज्ञान' समाप्त हो जाता है, जबकि साक्षी-चैतन्य बना रहता है । इसके अतिरिक्त, जो 'अविद्या' अभिव्यक्त होती है वह केवल उसके द्वारा विरूपित अथवा परिसीमित साक्षी-चैतन्य के द्वारा ही अभिव्यक्त होती है, ऐसा परिसीमित चैतन्य 'अविद्या' की समाप्ति के साथ ही अपना अस्तित्व समाप्त कर सकता है । यह मानना भी गलत है कि 'वृत्ति' की प्रक्रिया द्वारा 'अविद्या' का अस्तित्व समाप्त हो जाता है, क्योंकि ऐसी दशाओं में भी वह अपने सूक्ष्म कारण रूप में बनी रहनी है ।

जब 'अविद्या' की यह परिभाषा दी जाती है कि वह भ्रम के उपादान (भ्रमोपादान) से निर्मित होती है, तब तात्पर्य यह होता है कि वह परिवर्तनशील एवं जड होती है । यह मानना भी आवश्यक नहीं है कि एक कारण व कार्य अनिवार्यतः भावात्मक होने चाहिए, क्योंकि आत्मन्, जो एक भावात्मक सत्ता है, न तो एक कारण है और न कार्य । एक उपादान कारण का पारिभाषिक लक्षण यह है कि उसका अपने समस्त कार्यों से अन्वय होता है (अन्वयि-कारणत्वमुपादानत्वे तन्त्रम्), तथा जो एक कार्य होता है उसका अनिवार्यतः काल में आरम्भ होना चाहिए । ज्ञान का प्रागभाव भ्रम का उपादान-कारण नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा अभाव केवल स्वयं से सह-संबन्धित भावात्मक सत्ता ही को उत्पन्न कर सकता है । अतः वह भ्रम

^१ कल्पितत्व-मात्र हि न दोष-जन्य-धी-मात्र-शरीरत्वे सादित्वे वा तन्त्रम् । किन्तु प्रातिभाम-कल्पक-समानकालीन-कल्पकत्वम् ।

की उत्पत्ति का कारण नहीं हो सकता, इसलिए यह मानने में कोई अमगति नहीं है कि 'अज्ञान' अथवा भ्रम, जिनमें से कोई भी सत्य नहीं है, परस्पर कारण एवं कार्य के रूप में संबन्धित होते हैं। यह युक्ति देना भी सही नहीं है कि एक उपादान कारण सदा अपने सकल कार्यों में एक प्रत्यक्ष निरन्तर सघटक के रूप में स्थित रहना चाहिए, एक घट के उपादान कारण का रग घट में नहीं पाया जाता। यह तथ्य कि, जब शुक्ति के ज्ञान से 'अज्ञान' की निवृत्ति हो जाती है तब भ्रम की अनुभूति नहीं होती, इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि 'अज्ञान' भ्रम का एक सघटक नहीं है। कारण एवं कार्य के रूप में संबन्धित सभी वस्तुएँ सदा उसी रूप में अनुभव नहीं की जाती। इस प्रकार 'अनादि-भावरूपत्वे सति ज्ञान-निवर्त्यत्वम्' अथवा 'भ्रमोपादानत्वम्' के रूप में 'अज्ञान' की परिभाषा सही है।

'अज्ञान' का प्रत्यक्ष

शंकरवादियों का आग्रह है कि 'अज्ञान' का प्रत्यक्ष द्वारा अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है, अतएव उसका अस्तित्व प्रत्यक्ष द्वारा प्रमाणित होता है। इस संबन्ध में व्यासतीर्थ कहते हैं कि जो अज्ञान का भावात्मक सत्ता के रूप में प्रत्यक्षीकरण माना जाता है वह ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है। इस प्रकार अहं के अधिष्ठान (अहम-अर्थ) को अज्ञान की भावात्मक सत्ता का एक आधार नहीं माना जाता। अतः भावात्मक अज्ञान की अनुभूति के रूप में न होकर 'मैं अज्ञा हूँ' नामक सप्रत्यक्ष की व्याख्या ज्ञान के अभाव की अनुभूति के रूप में की जानी चाहिए। पुनः, चूँकि न तो सुख-दुःख और न भ्रम में ज्ञात की गई मिथ्या वस्तुएँ प्रत्यक्ष रीति से 'साक्षी' चैतन्य द्वारा अभिव्यक्त की जाती हैं, अतः उक्त ज्ञान के अभाव की व्याख्या (यथा, 'मैं सुख को नहीं जानता,' 'मैं दुःख को नहीं जानता,' 'मैं शुक्ति-रजत को नहीं जानता') ज्ञान के निषेध के रूप में की जानी चाहिए, न कि भावात्मक अज्ञान के अनुभव के रूप में। इसी प्रकार, जब कोई कहता है कि 'जो कुछ आप कहते हैं उसे मैं नहीं जानता,' तब केवल ज्ञान के निषेध का अनुभव होता है, भावात्मक अज्ञान का नहीं। परोक्ष ज्ञान में भी, चूँकि विषय के पार्श्व से 'अज्ञान' के आवरण के प्रत्यक्ष निवारण से प्रकाश उत्पन्न नहीं होता, इसलिए यह सिद्धान्त, कि ऐसा सकल ज्ञान जिसमें 'अज्ञान' के निवारण का समावेश नहीं होता उसमें भावात्मक अज्ञान का समाविष्ट रहता है, हमें इस स्थिति में प्रविष्ट करा देगा कि जब परोक्ष ज्ञान में कुछ ज्ञात किया जाता है, तब एक व्यक्ति को ऐसा प्रतीत होना चाहिए मानो उसने उसे ज्ञात नहीं किया, क्योंकि यहाँ किसी 'अज्ञान' का प्रत्यक्ष निवारण नहीं होता।

शंकरवादी मत के अनुसार यह स्वीकार नहीं किया जाता है कि जब पदार्थों को आवृत्त करने वाला कोई आवरण होता है, फलतः 'आप जो कहते हैं उसे मैं नहीं

जानता 'जैसे उदाहरणों में अज्ञान के अनुभव की व्याख्या एक भावात्मक अज्ञान की मान्यता में नहीं बल्कि ज्ञान के अभाव की मान्यता में पाई जाती है। यह तर्क किया जा सकता है कि यद्यपि विषयों को आवृत्त करने वाला कोई आवरण नहीं होता, तथापि यही जड़ सृष्टियाँ 'अज्ञान' के 'विक्षेप'-पक्ष का प्रतिनिधित्व करती हैं अतएव अज्ञात विषयों का अनुभव भावात्मक 'अज्ञान' के अनुभव का प्रतिनिधित्व करता है, क्योंकि 'अज्ञान' सृष्टियाँ सदा ज्ञान को अवरुद्ध नहीं करती। जैसे उदाहरण के लिए, जब एक घट, घट के रूप में ज्ञात होता है, तब यदि कोई कहे कि वह एक पट है तब कि घट, तो उससे घट के प्रत्यक्षकर्ता में सम्भ्रान्ति उत्पन्न नहीं होती, यद्यपि यह मानना चाहिए कि वस्तु के भ्रामक शब्द एक मिथ्या संस्कार-'अज्ञान' के एक 'विक्षेप'-को उत्पन्न करते हैं। आगे यह बताया जायगा कि किसी जड़ विषय के संबंध में 'मैं नहीं जानता हूँ' अनुभव जड़ गुरुओं से अवच्छिन्न शुद्ध चैतन्य का उल्लेख नहीं करता।^१ शुद्ध चैतन्य के प्रतिविम्ब की व्याख्या के लिये जो मत 'वृत्ति' को स्वीकार करता है, उसके अनुसार जड़ उपाधियों में चैतन्य को आवृत्त करने वाले 'अज्ञान' को स्वीकृत नहीं किया जा सकता। इसके अनिरिक्त, यदि 'मैं अज्ञ हूँ' (अहमज्ज) अनुभव की व्याख्या 'अज्ञान' के अपरोक्ष ज्ञान के रूप में की जाती है तथा 'मुझ में ज्ञान नहीं है' (यपि ज्ञान नास्ति) अनुभव से भिन्न की जाती है, तो दो तर्क-वाक्य 'घट-रहित भूमि' एवं 'भूमि पर कोई घट नहीं है' अर्थ में भिन्न हो जाते हैं—जो अनर्गल है, क्योंकि निश्चय ही ये दो तर्क-वाक्य अन्य दो तर्क-वाक्यों की भाँति, यथा 'मुझ में इच्छा है' एवं 'मुझ में अनिच्छा नहीं है,' अर्थ में भिन्न नहीं है। ज्ञान के अभाव एवं अज्ञान के दो प्रत्ययों में कोई भेद नहीं है। पुनः, जब एक व्यक्ति ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति के विना वेदान्त के अनुयायन में नियमित होता है, उस समय ब्रह्म-ज्ञान का प्रागभाव होना है, क्योंकि, यदि ऐसा न होता तो ब्रह्म-ज्ञान प्राप्त हो जायगा और वेदान्त के अनुयायन की कोई आवश्यकता नहीं होगी। अब एक प्रागभाव उस मनुष्य के ज्ञान के विना ज्ञान नहीं किया जा सकता जिसका वह उन्मेष करना है। यदि यह स्वीकार कर दिया जाय तो ब्रह्मन् के ज्ञान के विना उसके प्रागभाव का कोई ज्ञान नहीं हो सकता, और, यदि उक्त ज्ञान होता है, तो ब्रह्मन् ज्ञान हो जाना है, और, यदि यह माना जाय कि ब्रह्म-ज्ञान का उक्त अभाव एक भावात्मक वस्तु के रूप में अपरोक्ष ज्ञान द्वारा ज्ञात जाता है (जैसा कि अज्ञान के अपरोक्ष ज्ञान के निदान के अनुमान होगा), तो ब्रह्मन् भी अपने प्रागभाव की अवस्था में अपरोक्ष रूप में ज्ञात होगा जो अज्ञान-विरोधी है।

^१ जदे न जानामीत्यनुभवस्य ब्रह्मविज्ञानं
चैतन्य विषय इति चेन्न निर्गम्यमानम् ।

इसके अतिरिक्त 'अज्ञान' का प्रत्यय स्पष्टतः ज्ञान के अभाव का प्रत्यय है, जैसा कि 'मैं नहीं जानता' वाक्य में है। 'मैं अज्ञ हूँ' जैसे उदाहरणों में भी अभाव का अर्थ स्पष्ट होता है, यद्यपि यहाँ कोई निषेधात्मक क्रिया-चिह्न नहीं है। 'विवरण' भी 'अज्ञान' का ज्ञान से विरोध स्वीकार करता है, और यदि यह मान लिया जाय, तो उक्त विरोध का ज्ञान होते हुए 'अज्ञान' का एक भावात्मक सत्ता के रूप में ज्ञान नहीं होगा, और ऐसे विरोध के ज्ञान के बिना 'अज्ञान' का ज्ञान नहीं होगा, क्योंकि वह 'अज्ञान' का अनिवार्य प्रत्यय होता है। ऐसे ज्ञान का अभाव जो उस विषय का उल्लेख करता है जिसका निषेध किया गया है यदि स्वयं ज्ञान की पृच्छा के विषय के रूप में ग्रहण किया जाय तो वह भी उक्त उल्लेख कदाचित् न करेगा। इस प्रकार ऐसी कोई विधि नहीं है जिसके अनुसार 'अज्ञान' ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त कुछ अन्य माना जा सके, और यह मान्यता गलत है कि यद्यपि अज्ञान के विशेषणात्मक प्रत्यय में दो सघटक-ज्ञान एव उसका निषेध-होते हैं तथापि वह एक ऐसे भावात्मक प्रत्यय का नाम है जिसमें इन सघटकों का समावेश नहीं होता।^१ यदि 'अज्ञान' 'वृत्ति-ज्ञान' से निवृत्त हो सकता है तो यह मानना अनावश्यक है कि उसका उस अर्थ से भिन्न कोई अर्थ हो सकता है जो ज्ञान के विशेषण के रूप में उसके सघटक निषेधात्मक अर्थ के द्वारा लक्षित होता है। अनुभव भी यह बताता है कि 'अज्ञान' का ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त अन्य कोई अर्थ [नहीं] होता, इसलिए, जबतक 'अज्ञान' द्वारा परिलक्षित प्रतियोगी सत्ता ज्ञात नहीं हो जाती तबतक 'अज्ञान' का कोई ज्ञान नहीं हो सकता। किन्तु चूँकि ऐसी प्रतियोगी सत्ता स्वयं यह ब्रह्म-ज्ञान है जिसका 'अज्ञान' से कोई साहचर्य नहीं होता, इसलिए परिलक्षित प्रतियोगी सत्ता के समावेश से उक्त प्रत्यय असम्भव हो जायगा, अतः 'अज्ञान' का कोई ज्ञान नहीं हो सकता।^२

शकरवादियों द्वारा दिया गया उत्तर यह है कि 'अज्ञान' द्वारा परिलक्षित प्रतियोगी ब्रह्म-ज्ञान होता है और यह ब्रह्म-ज्ञान साक्षी-चैतन्य के रूप में 'अज्ञान' का प्रकाशक होने के कारण उसका विरोधी नहीं होता, क्योंकि केवल 'वृत्ति' युक्त मनस् ही 'अज्ञान' के विरोध में होता है। इसलिए साक्षी-चैतन्य के रूप में ब्रह्म-ज्ञान एव 'अज्ञान' में कोई विरोध न होने के कारण तथा इस तथ्य के होते हुए भी ब्रह्म-ज्ञान

^१ ज्ञानाभावोऽपि हि प्रमेयत्वादिनाज्ञाने प्रतियोग्यदि-ज्ञानानपेक्षएतेन निपुणे कुशलादि शब्दवत् भाव-रूप-ज्ञाने अज्ञानशब्दो रूढ इति निरस्तम् ।

—'न्यायामृत' पृ० ३१२ ।

^२ अपि च भाव-रूपाज्ञानावच्छेदक-विषयस्याज्ञाने अज्ञान-ज्ञानायोगात् ज्ञाने च अज्ञान-सैवाभावात् कथं भाव-रूपाज्ञानज्ञानम् ।

एक अर्थ में उसके द्वारा परिलक्षित प्रतियोगी के रूप में उसका सघटक होता है। 'अज्ञान' का ज्ञान प्राप्त करना सम्भव है। किन्तु उत्तर में यह निर्देश किया जा सकता है कि ब्रह्म-ज्ञान की चेतना स्वयं साक्षी-चैतन्य होती है, 'मैं नहीं जानता' 'अनुभव' 'वृत्ति-ज्ञान' का निषेध होता है, अतएव 'वृत्ति-ज्ञान' के न होने पर भी उसका साक्षी-चैतन्य के प्रति उल्लेख किया जा सकता है। इस प्रकार इस सिद्धान्त में प्रतिपादित यह हल कि 'अज्ञान' ज्ञान के अभाव के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है ठीक वही है जो 'अज्ञान' को एक भावात्मक सत्ता मानने वाले सिद्धान्त द्वारा प्रस्तुत किया जाता है। यदि यह तर्क दिया जाय कि यद्यपि ज्ञान का निषेध एक सामान्य रूप में परिलक्षित प्रतियोगी से किसी ऐसे व्यक्त सम्बन्ध के अन्तर्भाव से रहित एक भावात्मक अज्ञान के रूप में भासित हो सकता है—तो इसका उत्तर यह है कि यदि इस तर्क को मान भी लिया जाय तो भी उससे एक भावात्मक अज्ञान की स्वीकृति को कोई समर्थन प्राप्त नहीं होता, क्योंकि ज्ञान के निषेध के उदाहरण में भी यह स्वीकार किया जा सकता है कि यद्यपि वह सामान्यतः एक परिलक्षित प्रतियोगी से सम्बन्धित हो, तथापि सम्भवतः किसी विशिष्ट दशा में उसमें सदा उक्त सबध का समावेश न भी रहे। कुछ के द्वारा आगे यह आग्रह किया जाता है कि एक सत्ता अपरोक्ष रूप से ज्ञात की जा सकती है तथा उक्त ज्ञान में सदा उस सत्ता के द्वारा परिलक्षित विशिष्ट सबधों का सदा समावेश नहीं होता है, केवल पश्चादुक्त प्रकार का ज्ञान ही सशय को असम्भव बनाना है। किन्तु यह तथ्य कि एक ज्ञात किये गए विषय के प्रति सशय हो सकता है, स्पष्टतः प्रकट करता है कि एक विषय अपने विशिष्ट एवं निषेधात्मक सबधों की तात्कालिक अभिव्यक्ति के बिना भी ज्ञात किया जा सकता है।

इसके अतिरिक्त, यदि 'अज्ञान' को 'वृत्ति-ज्ञान' के द्वारा ग्रहण नहीं किया जा सकता तो 'अज्ञान' के सम्बन्ध में अनुमान की कोई सम्भावना नहीं हो सकती। जब कोई यह कहता है 'आप इसका रहस्य नहीं जानते' तो जिस श्रोता के सम्मुख एक परोक्ष ज्ञानात्मक वृत्ति के द्वारा रहस्य का उद्घाटन किया जाता है, उसके सम्मुख यदि एक 'वृत्ति-ज्ञान' के माध्यम से 'अज्ञान' प्रस्तुत नहीं किया जाता तो उसे 'अज्ञान' की चेतना ही नहीं हो सकती थी। यह नहीं कहा जा सकता कि परोक्ष ज्ञानात्मक वृत्ति का 'अज्ञान' से विरोध नहीं होता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो फिर एक परोक्ष ज्ञान के द्वारा किसी सत्ता का ज्ञान होने पर भी एक व्यक्ति को यह अनुभूति हो सकती है कि उसने उसे ज्ञात नहीं किया। शंकरवादियों द्वारा यह स्वीकार किया जाता है कि प्रत्यक्षीकरण के माध्यम में प्राप्त अपरोक्ष ज्ञान की 'वृत्ति' 'अज्ञान' में विरोध में होती है, और यदि परोक्ष ज्ञान की वृत्ति भी 'अज्ञान' में विरोध में होती है तो ऐसी कोई मानसिक 'वृत्ति' दोष नहीं रह जाती, जिसके द्वारा 'अज्ञान' ज्ञान किया जा सके।

सुषुप्ति का यह अनुभव (मैं अबतक कुछ भी नहीं जानता था) भी ज्ञान के अभाव का उल्लेख करता है, न कि किसी भावात्मक अज्ञान का। यह नहीं कहा जा सकता कि धू कि उस काल में (प्रत्यक्षकर्ता अथवा किसी अन्य सामग्री की चेतना न होने के कारण) अन्य सर्व ज्ञान समाप्त हो जाता है, अतः ज्ञान के अभाव की भी कोई चेतना नहीं हो सकती, क्योंकि भावात्मक अज्ञान के अनुभव के प्रति भी यही आपत्ति होगी। यदि यह आग्रह किया जाय कि उक्त अवस्था में 'अज्ञान' एक भावात्मक सत्ता के रूप में साक्षात् अनुभूत होता है किन्तु अपने विशिष्ट परिलक्षित प्रतियोगी से उसका सबधीकरण केवल जाग्रत अवस्था ही में प्रकट होता है, तो यही व्याख्या समान औचित्य से उस दशा में भी दी जा सकती है जबकि सुषुप्ति का अनुभव ज्ञान के अभाव का अनुभव माना जाय, क्योंकि ज्ञान के अभाव का अनुभव भी अपने परिलक्षित प्रतियोगी से किसी सबध के बिना एक ज्ञातव्य सत्ता के रूप में किया जा सकता है, अथवा सुषुप्ति में अज्ञान के तथा-कथित अनुभव की व्याख्या जाग्रत अवस्था की भौतिक एवं शारीरिक अवस्थाओं से ज्ञान के अभाव के अनुमान के रूप में की जा सकती है। शंकरवादी मत में भी धू कि उक्त अवस्था में ब्रह्म अहम् की अनुभूति नहीं की जा सकती, इसलिए 'मुझे कुछ भी ज्ञात नहीं था' का अनुभव एक अर्थ में मिथ्या माना जाना चाहिए। यदि यह आग्रह किया जाय कि सुषुप्ति में 'अज्ञान' एक 'अविद्या-वृत्ति' के माध्यम से प्रतिबिम्बित होने के कारण 'साक्षि-चैतन्य' के द्वारा ज्ञात किया जाता है तो वह समान औचित्य से जाग्रतावस्था में भी उसी ढंग से ज्ञात किया जा सकता है। यदि उसे साक्षि चैतन्य द्वारा अपरोक्ष रूप में ज्ञात किया गया माना जाय तो वह एक नित्य सज्ञान होने के कारण उसका कोई भूल स्स्कार नहीं होगा और उसका स्मरण नहीं हो सकेगा। इसके अतिरिक्त, यदि यह स्वीकार न किया जाय कि सुषुप्ति में अज्ञान का अभाव जाग्रतावस्था की अवस्थाओं से अनुमान के रूप में फलित होता है, तो सुषुप्ति-अवस्था में अज्ञान के अभाव को किसी अन्य प्रकार से सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि उसको एक भावात्मक 'अज्ञान' में अनुमित नहीं किया जा सकता, धू कि ज्ञान का अभाव 'जड' होने के कारण अपने साहचर्य में एक आवरण-तत्त्व के रूप में किसी 'अज्ञान' को नहीं रखता। इसके अतिरिक्त, यदि एक भावात्मक सत्ता के रूप में 'अज्ञान' में सदा ज्ञान के अभाव को अनुमित किया जा सकता है, तो सुषुप्ति अवस्था में राग के अभाव से भावात्मक द्वेष को अनुमित करना पड़ेगा। इस प्रकार 'अज्ञान' को कदापि अपरोक्ष ज्ञान का विषय नहीं माना जा सकता।

मधुसूदन का उक्त यह है कि यद्यपि प्रत्यक्ष अहम् 'अज्ञान' का अधिष्ठान नहीं हो सकता, तथापि धू कि अन्तःकरण का अपनी कारणावस्था में 'अज्ञान' के अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य में मिथ्या तादात्म्य हाता है, अतः 'अज्ञान' प्रत्यक्ष अहम् के साहचर्य में

भासित होता है। इसके द्वारा ही सुषुप्ति के 'मुझे कुछ भी ज्ञात नहीं था' अनुभव की व्याख्या की जाती है। 'मैं घट को जानता हूँ' अनुभव की दशा में भी यद्यपि घट पर कोई आवरण नहीं हो सकता, फिर भी, चूँकि 'अज्ञान' का अधिष्ठान घटाकृति से परिच्छिन्न चैतन्य होता है, इसलिए यह आभास होता है कि घटाकृति स्वयं 'अज्ञान' के आवरण का विषय होती है। यह आपत्ति भी अवैध है कि परोक्ष ज्ञान में विषय पर 'अज्ञान' का आवरण होने के कारण चेतना का अभाव होना चाहिए, क्योंकि ज्ञाता के 'अज्ञान' का निवारण हो जाता है तब ज्ञान का प्रकाश विषय में स्थित 'अज्ञान' के द्वारा अवरुद्ध नहीं किया जा सकता।

व्यासतीर्थ की यह आपत्ति अवैध है कि 'अज्ञान' केवल ज्ञान का आभास है अतएव 'अज्ञान' को एक भावात्मक सत्ता के रूप में प्रत्यक्षकर्त्ता में स्थित मानने के स्थान पर केवल ज्ञान के अभाव को स्वीकार करना अधिक सम्यक् है, क्योंकि उक्त रूप में ज्ञान के अभाव का अनुभव अवैध होता है, चूँकि अभाव में एक सघटक के रूप में परिलक्षित प्रतियोगी का समावेश होता है। यह ज्ञात करने के लिए कि 'मुझ में कोई ज्ञान नहीं है' मुझ में ज्ञान का ज्ञान होना चाहिए जो आत्म-विरोधी है। किसी परिलक्षित प्रतियोगी से किसी सबध के समावेश के बिना प्रत्यक्षकर्त्ता में ज्ञान के अभाव का अनुभव केवल भावात्मक 'अज्ञान' की दशा में वैध हो सकता है। एक विशिष्ट अभाव एक सामान्य अभाव के रूप में कभी भासित नहीं हो सकता, क्योंकि यदि यह मान लिया जाय, तो मेज़ पर एक पुस्तक के होने पर भी मेज़ पर कोई भी पुस्तक के न होने का अनुभव हो सकता है, क्योंकि प्रतिपक्षी के प्रस्तावित सिद्धांत के अनुसार इस अथवा उस पुस्तक का विशिष्ट अभाव एक सामान्य अभाव के रूप में भासित होना चाहिए। मधुसूदन का आग्रह है कि अभावों में भेद विशुद्ध अभावों के भेद पर निर्भर नहीं करता, वरन् उनके सघटक परिलक्षित प्रतियोगियों के भेदों पर निर्भर करता है। इस प्रकार यह असम्भव है कि स्वयं के अज्ञान के अनुभव की व्याख्या इस मान्यता के आधार पर की जा सकती है कि उक्त अनुभव अभाव के अनुसार उल्लेख करता है, क्योंकि यह पहले ही बताया जा चुका है कि ऐसा आभास न तो विशिष्ट हो सकता है और न सामान्य। अतः अज्ञान का अनुभव इस भावात्मक सत्ता का अनुभव माना जाना चाहिए।

किन्तु यह तर्क किया जा सकता है कि 'अज्ञान' के प्रत्यय में भी विरोध के द्वारा ज्ञान के प्रति उल्लेख समाविष्ट रहता है अतएव यह लक्षित होता है कि ज्ञान उसका एक सघटक है, इसलिए अभाव के प्रत्यय के विरोध में उठाई गई सभी आपत्तियाँ समान औचित्य में 'अज्ञान' के प्रत्यय पर भी लागू होती हैं। इसका उत्तर यह है कि शंकर-वादी मत के अनुसार विशुद्ध 'साक्षि' चैतन्य एक ही समय में 'अज्ञान' एवं उससे आवृत्त विषय को उनमें से किसी के भी विनाश व नश्वर के बिना ग्रहण करने वाला है।

अतः किसी भी आत्म-विरोध की कोई सम्भावना नहीं रहती, क्योंकि 'अज्ञान' की चेतना में उसका निषेध करने वाली किसी भी प्रक्रिया का समावेश नहीं होता।^१ यदि प्रतिपक्षी के द्वारा यह तर्क किया जाय कि अभाव की चेतना के उदाहरण में भी इसी प्रकार का उत्तर सम्भव है (इस मान्यता पर कि अभाव का विषय 'साक्षि'-चैतन्य के द्वारा अपरोक्ष ज्ञात किया जाता है), तो मधुसूदन का उत्तर यह है कि चूँकि 'अज्ञान' 'साक्षि'-चैतन्य के द्वारा ज्ञात किया जा सकता है, अतः उसी प्रकार से उसका परिलक्षित प्रतियोगी भी ज्ञात कर लिया जाता है, किन्तु, चूँकि अभाव 'साक्षि'-चैतन्य द्वारा अपरोक्ष ज्ञात नहीं किए जाते, परन्तु केवल 'अनुपलब्धि' नामक प्रमाण के द्वारा ज्ञात किए जाते हैं, इसलिए 'अज्ञान' का परिलक्षित प्रतियोगी भी 'साक्षि' द्वारा ज्ञात नहीं किया जा सकता। यह तर्क नहीं किया जा सकता कि ज्ञान की भाँति अभाव भी 'साक्षि' चैतन्य के द्वारा अभिव्यक्त किया जा सकता है, क्योंकि ज्ञान में अभाव का अनस्तित्व अन्तर्निहित होता है, अतएव दोनों एक ही काल में 'साक्षि-चैतन्य' द्वारा अभिव्यक्त नहीं किए जा सकते, किन्तु अनुत्पन्न ज्ञान 'अज्ञान' के प्रति एक गुणात्मक सबध में प्रकट हो जाता है, क्योंकि सबध गुणात्मक होने के कारण दोनों में कोई व्याघात नहीं होता तथा इस प्रकार 'अज्ञान' के ज्ञान की सम्भावना की व्याख्या हो जाती है। शंकरवादी यह स्वीकार नहीं करते कि एक विशिष्ट सत्ता के ज्ञान में विशेषण के ज्ञान की पूर्वकल्पना होती है, अतएव यह आपत्ति अवैध है कि 'अज्ञान' की परिलक्षित प्रतियोगी सत्ता का पूर्व ज्ञान न होने के कारण उक्त परिलक्षित प्रतियोगी 'अज्ञान' के विशिष्ट सघटक के रूप में विद्यमान नहीं हो सकता।^२

एक यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि, चूँकि ब्रह्म-ज्ञान एक निश्चित अनुशासन-प्रणाली द्वारा प्राप्त किया जाता है, इसलिए जबतक उसे पूरा नहीं कर लिया जाता तब तक ब्रह्म-ज्ञान का प्रागभाव होता है तथा इस प्रकार के अभाव की स्वीकृति से शंकरवादी उसी आलोचना के लक्ष्य बन जाते हैं जिससे वे बचना चाहते हैं। इसका उत्तर इस मत में पाया जाता है कि यहाँ प्रागभाव को मानने के स्थान पर शंकरवादी यह मानते हैं कि या तो ब्रह्म का ज्ञान हो सकता है या उसके सम्बन्ध में 'अज्ञान' हो

^१ प्रमाण-वृत्ति-निवर्त्यस्यापि भाव-रूपाज्ञानस्य साक्षि-वेद्यस्य विरोधि-निरूपक-ज्ञान-तद्-व्यावर्तक-विषय-ग्राहकेण-साक्षिणा तत्साधकेन तदनाशाद् व्याहृत्यनुपपत्तेः ।

—'अद्वैत-सिद्धि' पृ० ५५० ।

^२ न च अवच्छेदकस्य विषयादेः प्रागज्ञाने कथं तद्विविशिष्टाज्ञान-ज्ञानम् । विशेषण-ज्ञानाधीनत्वाद्विशिष्ट-ज्ञानस्येति वाच्यं विशेषण-ज्ञानस्य विशिष्ट-ज्ञान-ज्ञानत्वे मानाभावात् ।

सकता है, अर्थात् ब्रह्म-ज्ञान के सबध में वे एक भाव-रूप 'अज्ञान' को मानते हैं, और इस प्रकार कोई विरोध नहीं होता ।

व्यासतीर्थ का तर्क है कि किसी सत्ता के अभाव में अनिवार्यतः उसके ज्ञान के सघटक के रूप में अपने विशिष्ट सदधों सहित किसी विशेष सत्ता का ज्ञान अन्तर्निहित नहीं होता तथा ऐसा ज्ञान परिलक्षित प्रतियोगी की विशेषताओं के प्रति किसी विशिष्ट उल्लेख के बिना भी उत्पन्न हो सकता है । 'मैं अज्ञ हूँ' नामक अनुभव में मनस् के समक्ष कोई परिलक्षित प्रतियोगी उपस्थित नहीं रहता है, तथा केवल सामान्य रूप में सत्ताओं का उल्लेख होता है । उक्त मत के अनुसार, चूँकि परिलक्षित प्रतियोगी का ज्ञान अभाव के ज्ञान का एक सघटक नहीं होता, इसलिए इस आधार पर कोई विरोध नहीं होता कि चूँकि अभाव की स्वीकृति परिलक्षित प्रतियोगी के सबध में की जाती है, अतः एक सघटक के रूप में उसकी उपस्थिति असम्भव है । इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि किसी भी विशेष सत्ता का अभाव उस सत्ता के विशिष्ट सम्बन्धों के बिना केवल एक सामान्य प्रसंग में प्रकट नहीं हो सकता । यदि यह आग्रह किया जाय कि कोई प्रागभाव एक सघटक के रूप में परिलक्षित प्रतियोगी की विशिष्ट विशेषताओं के साहचर्य में प्रकट नहीं हो सकता और सकल प्रागभाव केवल एक सामान्य प्रसंग में ही प्रकट हो सकते हैं, तो इस आलोचना का मधुसूदन द्वारा यह उत्तर दिया जाता है कि ऐमे प्रागभाव, जो अपने परिलक्षित प्रतियोगी से केवल एक सामान्य प्रसंग में साहचर्य रखने है, असिद्ध होते हैं । मधुसूदन के प्रतिपक्षी को यह तर्क करते हुए कल्पित किया गया है कि एक अभाव में परिलक्षित प्रतियोगी के स्वरूप में केवल उस विशेष सामग्री का समावेश होता है जो निषेध की गई वस्तु अथवा वस्तुओं में अन्तर्निहित लक्षण होता है । ऐसे लक्षण वस्तुतः अभाव के ज्ञान की सामग्री होने के नाते, निषेध की गई वस्तु अथवा वस्तुओं की परिलक्षित सीमा का निर्माण करते हैं, किन्तु ऐसा वस्तुगत उल्लेख किसी अभाव के ज्ञान के लिए सर्वथा अप्रासंगिक होता है । अभाव के ज्ञान में अनिवार्य तो निषेध की गई वह सामग्री होती है जिसमें वस्तुओं में सम्बन्धित लक्षण का समावेश होता है, अतएव अभाव के ज्ञान में अन्तर्निहित परिलक्षित प्रतियोगी केवल उन्हीं लक्षणों का उल्लेख करता है जो अनुभव में मनो-वैज्ञानिक दृष्टि में प्रत्यक्ष होते हैं तथा उनसे यह लक्षित नहीं होता कि वे निषेध की गई वस्तुओं में वस्तुगत दृष्टि में पारिभाषिक लक्षण होते हैं । इस प्रकार, चूँकि ऐमे मत के अनुसार अभाव के ज्ञान में निषेध की गई वस्तुओं का ज्ञान एक सघटक के रूप में अन्तर्निहित नहीं होता अतएव शकन्वादियों द्वारा बनाया गया कोई विशेष उत्पन्न

१ प्रतियोगितावच्छेदक प्रकारक-ज्ञानाभावेन प्रागभाव-प्रतीतिरभिद्वैत ।

है, निषेध किये गये विषय के एक काल-विशेष में अभाव के समनुल्य होना है, जिसकी अन्तर्वस्तु के रूप में एक विशेष काल से परिच्छिन्न एक विशेषाभाव होता है, जहाँ विशिष्ट विषय केवल एक सामान्य भवध में प्रकट होता है। इसका विश्लेषण यह बताता है कि प्रागभाव में वर्तमान से परिच्छिन्न एक विशिष्ट विषय का अभाव होता है, फिर भी वह विशिष्ट विषय अपने विशिष्ट एवं विशेष स्वरूप में प्रकट नहीं होता, बल्कि केवल एक सामान्य रूप में प्रकट होता है।^१ यहाँ यह द्विविधा उत्पन्न होती है कि एक विशिष्ट विषय का अभाव (विशेषाभाव) अपने परिलक्षित प्रतियोगी की अन्तर्वस्तु के रूप में निषेध की गई वस्तु की विशेषताओं का समावेश किये बिना, केवल उसके सामान्य धर्म को नहीं रख सकता, और यदि ऐसा है, तो उक्त गत को समाविष्ट करने वाला कोई प्रागभाव नहीं हो सकता। पुनः, यदि उसकी सम्भावना को स्वीकार किया जाय, तो 'सामान्याभाव' असम्भव होता है, क्योंकि काल अथवा विषय की किसी प्रकार की विशेषता द्वारा परिच्छिन्न कोई भी अभाव एक 'सामान्याभाव' कहलाने का अधिकारी नहीं होगा। इस प्रकार प्रागभाव और सामान्याभाव दोनों के प्रत्यय अन्योन्याश्रित प्रतीत होते हैं तथा एक दूसरे को इस प्रकार अवरोध करते हैं कि उनमें से किसी को भी स्वीकार नहीं किया जा सकता। इन सब उदाहरणों में मधुसूदन का मुख्य तर्क यह है कि किसी भी अभाव के परिलक्षित प्रतियोगी के रूप में कोई भी विशिष्ट विषय विशेषता से संबंधित हुए बिना केवल एक सामान्य रूप में प्रकट नहीं हो सकता। इस प्रकार, जब कोई कहता है 'मैं अज्ञ हूँ' तब उक्त तर्क वाक्य को समाविष्ट करने वाला अनुभव केवल एक सामान्य पक्ष में प्रकट होने वाले एक विशेष विषय के अभाव का अनुभव नहीं होता। यदि इस तर्क को स्वीकार कर लिया जाय, तो 'मैं अज्ञ हूँ' में समाविष्ट अनुभव की व्याख्या एक सामान्याभाव के अनुभव के रूप में नहीं की जा सकती।

पुनः, यह एक सामान्य अनुभव की बात है कि अभाव का अधिष्ठान-मात्र ही स्वयं अभाव की चेतना को उत्पन्न कर सकता है, इस प्रकार रिक्त स्थान भी उस पर घट के अभाव का सूचक होता है। इन दृष्टिकोण में देखने पर, भावात्मक मन्त्रा भी अभाव के बोध को उत्पन्न कर सकती है। यह गुणात्मक देना गलत है कि परिलक्षित प्रतियोगी का स्वरूप अभाव के स्वरूप की परिभाषा देता है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो यह असम्भव होता कि विभिन्न अभाव, यथा, प्रागभाव, ध्वसाभाव इत्यादि भिन्न-भिन्न अभावों के रूप में वर्गीकृत किये जाते, क्योंकि उनमें से एक ही परिलक्षित प्रतियोगी होता है। मधुसूदन के मत में अनुमात्र अभाव के भेद भावान्तर मन्त्राओं के भेदों की भाँति मिथ्या आरोपणों के कारण होने हैं।

^१ इहंदात्री घटो नास्तीति प्रतीतिस्तु सामान्य-धर्मादि-प्र-प्रतिपादितानन्द-ताना-वर्तित-भावद्विषेपाभाव-विषया।
—यती, पृ० ४४३।

यदि यह भी मान लिया जाय कि केवल एक ही अभाव होता है, जो विभिन्न अवस्थाओं में भिन्न-भिन्न प्रतीत होता है, तो शकरवादी कोई भी आपत्ति नहीं उठा सकेंगे, क्योंकि उनके अनुसार अभाव और भाव दोनों मिथ्या आरोपण-मात्र है। किन्तु मधुसूदन निर्देश करते हैं कि चूँकि 'मैं अज्ञ हूँ' अनुभव (उपरोक्त मर्मभेदी विश्लेषण के पश्चात् भी) अपने उद्गम के रूप में किसी अभाव को प्रकट नहीं करता, इसलिए यह मानना पड़ेगा कि वह 'अज्ञान' की भाव-रूप सत्ता के अनुभव के कारण होता है।

इसलिए मधुसूदन आगे यह आग्रह करते हैं कि सुषुप्ति के अनुभव, अर्थात् 'मैंने इतने समय तक कुछ भी ज्ञात नहीं किया,' का जाग्रतावस्था में सप्रत्यक्ष एक भावरूप 'अज्ञान' का उल्लेख करता है। अब, यदि यह सप्रत्यक्ष एक अनुमान है, तो प्रतिपक्षी निर्देश करता है कि वह ज्ञान के अभाव का अनुमान हो सकता है, न कि भावात्मक अज्ञान का अज्ञान। क्योंकि एक व्यक्ति यह अनुमान कर सकता है कि, चूँकि उसका अस्तित्व था और दो जाग्रत अवस्थाओं के मध्यान्तर में उसकी मानसिक वृत्ति थी, इसलिए वह वृत्ति-ज्ञान के अभाव की वृत्ति होनी चाहिए थी। सप्रत्यक्ष स्मृति-मान नहीं कहा जा सकता, क्योंकि स्मृति केवल मूल-संस्कारों के माध्यम से हो सकती है। 'साक्षि-चैतन्य' का ज्ञान नित्य होने के कारण, उक्त ज्ञान से कोई मूल-संस्कार उत्पन्न नहीं किये जा सकते, क्योंकि मूल-संस्कारों का तन्त्र केवल ऐसे सज्जानों से स्मृति को उत्पन्न करने का एक मनोवैज्ञानिक उपाय मात्र है जो अस्थायी होते हैं। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि विचाराधीन सप्रत्यक्ष एक अनुमान नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अनुमान इस आधार पर आश्रित है कि सोने वाले व्यक्ति के सुषुप्ति में एक मानसिक वृत्ति थी। किन्तु, यदि उस समय उसमें कोई ज्ञान नहीं होता, तो उसके लिए यह कहना असंभव है कि उस समय वह किसी विशिष्ट मानसिक वृत्ति से सम्पन्न था। यह भी नहीं कहा जा सकता कि सुषुप्ति में अभाव का ज्ञान इस तथ्य से अनुमित किया जा सकता है कि उस समय ज्ञान की उत्पत्ति का कोई कारण नहीं था, क्योंकि उक्त कारण का अभाव केवल ज्ञान के अभाव से ही ज्ञात किया जा सकता है (और इसका विलोम भी सत्य है) तथा इसमें एक दुष्ट चक्र का समावेश हो जाता है। न यह कहा जा सकता है कि ज्ञान के अभाव को इन्द्रियों की आनन्दमय अवस्था से अनुमित किया जा सकता है, जो केवल उनके कार्य-व्यापार की समाप्ति के फलस्वरूप ही घटित हो सकता है, क्योंकि ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि इन्द्रियों के कार्य-व्यापार की समाप्ति आनन्दमय अवस्था को उत्पन्न करेगी। इस संवध में यह ध्यान रखना चाहिए कि 'अज्ञान' का ज्ञान सदा ज्ञान के अभाव के साहचर्य में होता है, इसलिए प्रत्येक ऐसे उदाहरण में जहाँ 'अज्ञान' का ज्ञान होना है वहाँ ज्ञान के अभाव का अनुमान सही होगा। तथाकथित अनुपलब्धि वस्तुतः भाव-रूप 'अज्ञान' से एक अनुमान द्वारा फलित होती है, इस प्रकार, जब एक व्यक्ति प्रातःकाल में एक रिक्त प्राणशयन का प्रत्यक्ष करता है, तब वह उसमें एक हाथी के ज्ञान-

भाव से हाथी के प्रति अपने भावात्मक अज्ञान के तथ्य का अनुमान कर सकता है। इस प्रकार, ज्ञान के अभाव के सप्रत्यक्ष की व्याख्या अनुमान के रूप में की जा सकती है। उसकी एक स्मृति के उदाहरण के रूप में भी व्याख्या की जा सकती है। यह आपत्ति भी अवैध है कि 'अज्ञान' का कोई मूल-संस्कार नहीं हो सकता, क्योंकि जो 'अज्ञान' सुषुप्ति में 'साक्षि-चैतन्य' का विषय होता है वह स्वयं 'अज्ञान' की एक 'वृत्ति' में से प्रतिबिम्ब होता है, चूँकि केवल उक्त अवस्थाओं में ही 'अज्ञान' साक्षि-चैतन्य का एक विषय बन सकता है। चूँकि 'अज्ञान' के ज्ञान में एक 'वृत्ति' को स्वीकार किया जाता है, अतः 'वृत्ति' की समाप्ति के साथ एक मूल-संस्कार होना चाहिए और उसके द्वारा स्मृति की 'वृत्ति' हो सकती है, जैसा कि किसी भी अन्य सज्ञान की स्मृति के उदाहरण में होता है।^१ यह तर्क नहीं दिया जा सकता कि, 'अज्ञान' अपने मज्ञान के लिए एक 'वृत्ति-अवस्था' की अपेक्षा रखता है, यदि ऐसी कोई वृत्ति नहीं है तो 'अज्ञान' के सम्बन्ध में शक्य हो सकता है, क्योंकि 'अज्ञान' के प्रति कोई अज्ञान' के समान ही क्षेत्र रखता है। यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि 'अज्ञान' की भाँति अभाव का भी 'साक्षि-चैतन्य' द्वारा प्रत्यक्षीकरण हो सकता है, क्योंकि, चूँकि अभाव सदा अपने परिलक्षित प्रतियोगी से संबंधित होता है इसलिए वह निर्विकल्पक अन्त-प्रज्ञात्मक 'साक्षि-चैतन्य' के द्वारा अन्त-प्रज्ञात्मक रूप में प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। 'अज्ञान' में यद्यपि ज्ञान के प्रति विरोध समाविष्ट रहता है, तथापि सुषुप्ति अवस्था में स्वयं उस विरोध का ज्ञान नहीं होता है। मधुसूदन कहते हैं कि यह तर्क दिया जाता है कि चूँकि 'अज्ञान' की अवस्थाओं का सुषुप्ति अवस्था में जाग्रतावस्था तक एक निरन्तर अनुक्रम होता है (क्योंकि जाग्रतावस्था में भी सकल मज्ञान 'अज्ञान' की अवस्थाओं में से प्रतिबिम्ब के द्वारा घटित होते हैं), इसलिए 'अज्ञान' के सुषुप्तिजन्म ज्ञान की स्मृति का कोई अवसर नहीं होता है, क्योंकि मज्ञान की एक वृत्ति अवस्था के नाश होने पर 'संस्कारों' के द्वारा स्मृति सम्भव होती है। इसका यह उत्तर है कि सुषुप्ति-अवस्था की 'अज्ञान-अवस्था' एक विशिष्ट 'तामसी' स्वरूप की अवस्था होती है जिसका निद्रा के साथ ही अन्त हुआ जाता है, अतएव इसके एव जाग्रतावस्था की साधारण अवस्था के मध्य में कोई अनुक्रम की निरन्तरता नहीं होती। किन्तु एक दृष्टिकोण में यह तर्क सही है, क्योंकि यह माना जा सकता है कि सुषुप्ति अवस्था में 'अज्ञान' अपनी कारणावस्था में अस्तित्व रखता है, और इस प्रकार चूँकि 'अज्ञान' सुषुप्ति एव जाग्रतावस्था दोनों के अनुभव का उपादान होता है, इसलिए वस्तुतः 'अज्ञान' के अनुक्रम की निरन्तरता होती है, और इस प्रकार 'अज्ञान' के सुषुप्ति-जन्म अनुभव की कोई स्मृति नहीं हो सकती। इसी कारण से सुरेन्द्र ने उक्त मन का परित्याग किया है। 'विवरण'

^१ 'अज्ञानम्याज्ञान-वृत्ति-प्रतिबिम्बित-साक्षि-मास्यत्वेन वृत्ति-नागादेव संस्कारोपपत्तिः ।

यदि 'पक्ष' के प्रत्यक्ष को और भी सकुचित कर दिया जाय जिससे कि उसका अर्थ, अधिष्ठान 'सत्' को छोड़कर, केवल ज्ञानात्मक अवस्थाएँ हों, तो एक ही सत्ता की क्रमिक चेतना के उदाहरण में दूसरे व तीसरे क्षणों की चेतना स्वयं आवरण को निवृत्त करती हुई नहीं मानी जा सकती, बलु कि उसका प्रथम क्षण की चेतना द्वारा निवारण हो गया था । यदि 'पक्ष' के प्रत्यक्ष को और भी सकुचित कर दिया जाय जिससे कि उसका अर्थ केवल जड विषय का अपरोक्ष ज्ञान हो, तो भी, बलु कि शकरवादी यह नहीं मानते हैं कि विषय पर आवरण होते हैं, इसलिए विषय-ज्ञान उक्त आवरण को निवृत्त करता हुआ नहीं माना जा सकता । यदि इसके उत्तर में यह माना जाय कि मानसिक वृत्ति में—यथा, घट का ज्ञान—घट की आकृति के द्वारा शुद्ध चैतन्य की परिच्छिन्नता का समावेश होता है, और बलु कि 'अज्ञान' का उक्त परिच्छिन्नता के समान ही क्षेत्र होता है, इसलिए घटाकृति की परिच्छिन्नता के आवरण की निवृत्ति का अर्थ उसी सीमा तक 'अज्ञान' के आवरण का निवारण होता है, तो उत्तर यह है कि प्रथमतः 'अज्ञान' को एक ही मानने वाले मत के अनुसार उक्त व्याख्या समीचीन नहीं होती, दूसरे, बलु कि किसी भी आकार के द्वारा परिच्छिन्न शुद्ध चैतन्य स्वयं प्रकाश नहीं होता, इसलिए शकरवादियों के अनुसार उसे एक आवरण से सवधित नहीं किया जा सकता, जो केवल शुद्ध स्वयं प्रकाश चैतन्य ही से सवधित हो सकता है । इसके अतिरिक्त, यदि यह कहा जाय कि आवरण की निवृत्ति का उल्लेख केवल जड विषयों के प्रति ही किया गया है, तो, बलु कि शाब्दिक तर्क-वाक्य—'यह एक घट है'—की स्वयं घट के समान ही सामग्री होती है, इसलिए उस जड विषय (घट) के सवध में आवरण का निवारण कभी घटित नहीं होना चाहिए जिसकी परोक्ष सामग्री शाब्दिक तर्क-वाक्य के समान ही होती है ।

पुनः, बलु कि शकरवादी मत के अनुसार 'वृत्ति-ज्ञान' स्वयं मिथ्या होता है, इसलिए ऐसी कोई सम्भावना नहीं हो सकती कि उस पर मिथ्या विषयों का आरोपण हो । दूसरी ओर, यदि 'वृत्ति' द्वारा अभिव्यक्त शुद्ध चैतन्य ज्ञान का समानार्थी हो तो बलु कि ऐसा 'अज्ञान' का अधिष्ठान होता है, इसलिए उसे 'अज्ञान' का निवारक नहीं माना जा सकता । इस प्रकार, अनुमान की यह शर्त कि ज्ञान 'अज्ञान' के निवारण के द्वारा स्वयं को स्थापित करता है, पूर्ण नहीं होनी तथा परिभाषा की यह शर्त भी पूरी नहीं होनी कि निवृत्त किये गये आवरण की ज्ञान के समान ही स्थिति होनी चाहिए, बलु कि 'अज्ञान' शुद्ध चैतन्य में स्थित होता है, जबकि ज्ञान नदा मोपाधिक चैतन्य का होता है ।

अनुमान यह मानकर चलता है कि अव्यक्त की अभिव्यक्ति के कारण आवरण का निवारण होता है, किन्तु यह यहाँ लागू नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्म-ज्ञान शुद्ध चैतन्य के अनिरिक्त किमी भी उम्तु द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता, और मन्त्र

भ्रमों का अधिष्ठान स्वयं-प्रकाश नित्य स्व-अभिव्यक्त होता है, अतएव यहाँ अव्यक्त की अभिव्यक्ति की कोई सम्भावना नहीं है। इसके अतिरिक्त, यदि 'अज्ञान' अनादि काल से विद्यमान एक भाव-रूप सत्ता है, तो उसकी निवृत्ति असम्भव होगी। यह भी असम्भव है कि जो सत्ता एक आवरण है वह अनादि होनी चाहिए। अतः ऐसी विरोधी युक्तियाँ देना सम्भव है कि आवरणों के साथ अनादित्व का माहुर्य कदापि नहीं हो सकता, बल्कि प्रागभाव की भाँति यह केवल अनादि के रूप में अस्तित्व रखता है, अथवा यह कि एक प्रमाण-ज्ञान अभाव के अतिरिक्त किसी वस्तु का निवारण नहीं कर सकता, क्योंकि वह ज्ञान होना है। अव्यक्त की अभिव्यक्ति में अनभिव्यक्ति के किसी भावात्मक तथ्य का समावेश नहीं होता, बल्कि वह केवल अभिव्यक्ति के अभाव का संकेत कर सकता है। इसके अतिरिक्त, प्रकाश घट आदि में अंधेरे की निवृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त करता है, क्योंकि प्रकाश अन्धकार के विपरीत होता है, किन्तु ज्ञान की अभिव्यक्ति का 'अज्ञान' से विरोध नहीं किया जा सकता, क्योंकि विषयों का अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य 'अज्ञान' के विरोध में नहीं होता। 'वृत्ति' का 'अज्ञान' से विरोध यहाँ अप्रासंगिक है, क्योंकि 'वृत्ति' ज्ञान नहीं है। एक नवीन मज्ञान के उदय के संबंध में यही कहा जा सकता है कि वह किसी विशेष व्यक्ति के किसी विषय के ज्ञान के अनादि अभाव का निवारण करता है।

उत्तर में, मधुसूदन कहते हैं कि 'प्रमाण-ज्ञान' जो कि पक्ष-पद है उसका अर्थ में इस सीमा तक संकुचन करना है कि वह केवल 'वृत्ति-ज्ञान' पर लागू हो, न कि 'साक्षि-चैतन्य' पर जो सुख अथवा आनन्द को अभिव्यक्त करता है, 'वृत्ति'-ज्ञान को भी अर्थ में और संकुचित करना पड़ेगा जिससे कि सर्व ज्ञानों के 'धर्म्याश'-'इद' अथवा 'सत्' जो सकल ज्ञानात्मक धर्मों का विशेष्य होता है—का अपवर्जन हो जाय। अतः 'प्रमाण-ज्ञान' जिसे एक आवरण को निवृत्त करने वाले के रूप में अनुमित किया जाता है, केवल 'वृत्ति' में अभिव्यक्त ज्ञानात्मक धर्मों से अर्थ रखता है। 'परोक्ष' ज्ञान के उदाहरण में भी ज्ञाता के प्रति उसके अभाव से निर्मित उसके आवरण का निवारण होता है, जिस आवरण के निवृत्त होने पर परोक्ष ज्ञान का विषय ज्ञाता के प्रति अभिव्यक्त होता है। इस प्रकार 'प्रमाण-ज्ञान' परोक्ष एवं 'अपरोक्ष' दोनों 'वृत्तियों' में प्रकट ज्ञानात्मक धर्मों को समाविष्ट करता है। विवादगत 'प्रमाण-ज्ञान' से 'धर्म्याश' अथवा 'इद' के अपवर्जन का कारण इस तथ्य से स्पष्ट हो जाता है कि 'इद' के प्रति कोई दोष अथवा भ्रम नहीं होता, सर्व दोष अथवा भ्रम केवल ज्ञानात्मक धर्मों के सम्बन्ध में घटित हो सकते हैं। 'इद' उतना ही आत्म-स्थित होता है जितना सुख का अनुभव। इसलिए ऐसी कोई आपत्ति नहीं की जा सकती कि उनके सम्बन्ध में भी अज्ञात की अभिव्यक्ति होती है अतएव आवरण का निवारण होता है। पर यदि यह आशङ्क किया जाय कि यद्यपि 'इद' के सम्बन्ध में कोई दोष अथवा संशय नहीं

हो, तथापि, वृत्ति कि यह तथ्य शेष रह जाता है कि वह पहले अज्ञात था और फिर ज्ञात हुआ, अतएव उसमें एक आवरण के निवारण का समावेश होता है, तो शंकरवादियों की ओर से इस प्रकार के निवारण को स्वीकार करने में आपत्ति होगी जो ज्ञानात्मक अवस्था अथवा 'प्रमाण-वृत्ति' के द्वारा उत्पन्न किया जा सकता है। किन्तु ऐसे उदाहरण में आवरण का निवारण साधारण रूप का नहीं होता, क्योंकि यह 'अज्ञान' जो केवल इसी तथ्य में निहित है कि एक सत्ता अज्ञात है, उस 'अज्ञान' से भिन्न है जिसके विस्तार एवं सीमा को एक ऐसा भावात्मक अज्ञान माना जा सकता है जिसका परिलक्षित प्रतियोगी वही होता है जो ज्ञान के विषय का होता है। इस मत में इसलिए 'अज्ञान' की इस रूप में परिभाषा दी जानी चाहिए कि उसमें दोषों को उत्पन्न करने की क्षमता होती है, वृत्ति कि धर्म्याश, 'इद', के सबब में कोई दोष नहीं हो सकता। हमारी परिभाषा के अनुसार इस तथ्य में 'अज्ञान' का कोई समावेश नहीं होता कि जबतक वह (धर्म्याश) ज्ञात नहीं हो जाता तबतक वह अज्ञात रहता है। इस प्रकार यह माना जा सकता है कि 'इद' के सज्ञान के उदाहरण में, विवाद-गत 'अज्ञान' के अनुमान की योजना में अपेक्षित परिभाषा के अनुसार 'अज्ञान' का कोई निवारण नहीं होता।

धारावाही प्रत्यक्षीकरण की दशा में यद्यपि विषय वही बना रह सकता है, तथापि प्रत्येक क्षण में एक नवीन काल-तत्त्व का समावेश होगा तथा आवरण का निवारण इस नवीन तत्त्व के प्रति उल्लेख करता है—ऐसा माना जा सकता है। यह सुविदित है कि शंकरवादियों के अनुसार काल का प्रत्यक्षीकरण सभी 'प्रमाणों' के द्वारा किया जा सकता है। पुनः, यह आपत्ति सत्य नहीं है कि वृत्ति कि जब विषयो के कोई आवरण नहीं हो सकता और वृत्ति कि 'अज्ञान' अपने अविच्छिन्न शुद्ध चैतन्य को आवृत्त करता है ऐसा नहीं कहा जा सकता, इसलिए यह कहना कठिन है कि इनमें से 'अज्ञान' द्वारा कौन आवृत्त किया जाता है, क्योंकि शुद्ध चैतन्य अपने स्व-प्रकाशक स्वरूप में अस्तित्व रखता है, तथापि अपनी परिच्छिन्न अभिव्यक्ति की दृष्टि से जैसे 'वह अस्तित्व रखता है' वैसे ही 'वह प्रकाशित होता है', इसलिए यह स्वीकार किया जा सकता है कि 'अज्ञान' एक परिच्छिन्नता अथवा आवरण को थोपता है तथा उस सीमा तक उसे शुद्ध चैतन्य पर एक आवरण के रूप में माना जा सकता है। मधुसूदन इस मत के पक्ष में कि 'अज्ञान' को अनुमित किया जा सकता है आगे और युक्तियाँ देते हैं, वे औपचारिक स्वरूप की है, अतएव उनको यहाँ छोड़ दिया गया है।

अविद्या के मिद्धान्त का खण्डन

व्यामतीय करते हैं कि यह मान्यता स्वीकार नहीं की जा सकती कि 'अविद्या' जमी मत्ता का भ्रम के अविच्छिन्न के रूप में अस्तित्व होना चाहिए, अन्यथा भ्रम

असम्भव हो जाएंगे, क्योंकि यह पहले ही बताया जा चुका है कि भ्रम के उपादान-कारण के रूप में 'अविद्या' की परिभाषा अवैध है। उसके अनिर्दिष्ट, यदि यह माना जाय कि शुक्ति-रजत जैसे भ्रम किसी सामग्री से निर्मित हैं, तो एक ऐसा उत्पादक भी होना चाहिए जो भ्रमों को निर्मित करने के लिये उक्त सामग्री पर कार्य करे। न तो ईश्वर को और न जीव को ऐसा उत्पादक माना जा सकता है, न ही अपरिवर्तनशील ब्रह्मन् को उक्त उत्पादक माना जा सकता है। पुनः, 'अविद्या' अनादि होने के कारण वैसी ही अपरिवर्तनशील होनी चाहिए, जैसा ब्रह्मन् है। उसके अनिर्दिष्ट, यदि ब्रह्मन् को जगत का उपादान कारण मान लिया जाय तो 'अविद्या' के अस्तित्व को मानने की कोई आवश्यकता नहीं रहती, क्योंकि शकवादो मान्यता के अन्तर्गत ब्रह्मन् अपरिवर्तित रह कर भी उस पर आरोपित भ्रमों का अधिष्ठान हो सकता है। यदि ऐसा नहीं होता तो 'अविद्या', जिसे एक आधार की आवश्यकता होती है, उक्त प्रयोजन के लिये ब्रह्मन् के अनिर्दिष्ट किसी अन्य सत्ता की अपेक्षा रखेगी। यह सुझाव दिया जा सकता है कि 'अविद्या' की मान्यता भ्रम के परिवर्तनशील आश्रय की व्याख्या करने के लिये आवश्यक है, क्योंकि ब्रह्मन् पूर्णतः सत्य होने के कारण मिथ्या भ्रम का उपादान कारण नहीं माना जा सकता, चूँकि एक कार्य के कारण के रूप में उसके समान ही कोई सत्ता होनी चाहिए। किन्तु, यदि ऐसा है, तो ब्रह्मन् आकाश अथवा अन्य भौतिक तत्वों का कारण नहीं माना जा सकता, जो ब्रह्मन् की तुलना में मिथ्या हैं। यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि चूँकि जीव एवं ब्रह्मन् का तत्त्वतः तादात्म्य होता है, इसलिए 'अविद्या' की मान्यता के बिना जीव में आनन्द की सीमित अभिव्यक्ति अव्याख्येय हो जायगी, क्योंकि स्वयं यह मान्यता अवैध है कि ब्रह्मन् एवं जीव का तादात्म्य है, अतएव ब्रह्म एवं जीव में आनन्द की असीम एवं सीमि अभिव्यक्ति की व्याख्या करने में कोई कठिनाई उत्पन्न नहीं होती, क्योंकि उनके भेद है।

उपर्युक्त के उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि 'अन्तःकरण' (अथवा मनस्) को भ्रम का उपादान कारण नहीं माना जा सकता, प्रथमतः इसलिए कि जहाँ 'अन्तःकरण' तो एक कालगत सत्ता है, वहाँ भ्रम एक श्रेणी-क्रम में जारी रहते हैं तथा उनका काल में कोई आरम्भ नहीं होता, दूसरे, 'अन्तःकरण' अपनी प्रक्रियाओं में सदा जगत के यथार्थ विषयों से साहचर्य रखता है, अतएव मिथ्या शुक्ति-रजत के सबध में क्रियाशील नहीं होगा—और यदि ऐसा है तो 'अविद्या' की मान्यता के बिना 'अविद्या' के उपादान-कारण के रूप में कोई आश्रय नहीं होगा। ब्रह्मन् भी अपरिवर्तनशील होने के कारण उक्त भ्रम का कारण नहीं हो सकता। यह सुझाव नहीं दिया जा सकता कि ब्रह्मन् भ्रम के अधिष्ठान अथवा आश्रय के रूप में भ्रम का कारण होता है, क्योंकि जब तक कार्य में स्वयं को रूपान्तरित करने वाले कारण को स्वीकार नहीं कर लिया जाता, तब तक वह अपरिवर्तनशील कारण स्वयं स्थापित नहीं किया जा सकता जिस पर उक्त कार्य

आरोपित किए जाते हैं,^१ क्योंकि जब कुछ रूपान्तरण उत्पन्न कर दिये जाते हैं तभी उनका किसी अधिष्ठान अथवा आधार के प्रति उल्लेख किया जाता है।

पुनः, यदि, जैसाकि शंकरवादी कहते हैं, 'अज्ञान' स्वयं असत्य है, तो यह असम्भव है कि वह विभिन्न प्रमाणों के अधिकृत हो। यदि यह तर्क दिया जाय कि 'अज्ञान' का केवल व्यावहारिक अस्तित्व होता है, तो वह साधारण मिथ्या अनुभव का उपादान नहीं हो सकता था, क्योंकि व्यावहारिक सामग्री प्रातिभासिक का कारण नहीं बन सकती तथा ऐसा कोई प्रमाण नहीं है कि 'अविद्या' मिथ्या है। यदि तर्क किया जाय कि प्रमाण केवल 'अविद्या' के अनस्तित्व का निषेध करने में सहायक होते हैं, तो उत्तर यह है कि, चूंकि 'अज्ञान' का ग्रहण दोषरहित साक्षि-चैतन्य के द्वारा किया जाता है, अतः उसे सत्य मानना चाहिए। यह मानना गलत है कि प्रमाण केवल 'अज्ञान' के अनस्तित्व का निषेध करते हैं, क्योंकि, जबतक 'अज्ञान' का स्वरूप अनुमान के द्वारा ज्ञात नहीं हो जाता, तबतक उसके अनस्तित्व के निषेध को भी ज्ञात नहीं किया जा सकता। यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि जब प्रमाण 'अज्ञान' को अभिव्यक्त करते हैं, तब वे ऐसा इस प्रकार करते हैं मानो वह साक्षि-चैतन्य द्वारा ज्ञात की गई मिथ्या शुक्ति-रजत नहीं है, बल्कि ज्ञान का एक सत्य विषय है, तथा वे 'अज्ञान' के अनस्तित्व को उसके आभास के अधिष्ठान में अभिव्यक्त नहीं करते। इस प्रकार जिन प्रमाणों के द्वारा 'अज्ञान' ज्ञात किया जाता है वे एक सत्य विषय के रूप में उसके अस्तित्व का निर्देश करते हैं। इसलिए 'अविद्या' अनित्य मानी जा सकती है (क्योंकि वह ज्ञान के द्वारा निवृत्त हो सकती है), किन्तु उसे मिथ्या अथवा असत्य नहीं माना जा सकता। अतः शंकरवादियों का यह कथन अवैध है कि 'अविद्या' स्वरूपतः असत्य होकर भी प्रमाणों द्वारा ज्ञात की जाती है।

यदि 'अविद्या' विशुद्ध दोषरहित चैतन्य के द्वारा प्रत्यक्ष की जाती है तो वह परम रूप से सत्य होनी चाहिए तथा वह मोक्ष के पश्चात् भी बनी रहनी चाहिए। यह नहीं कहा जा सकता कि वह मोक्ष के पश्चात् बनी नहीं रह सकती, क्योंकि, उसका अस्तित्व उसके प्रत्यक्ष में निहित होने के कारण जब तक उसका प्रत्यक्षीकरण बना रहता है (जैसाकि होना चाहिए, क्योंकि वह नित्य शुद्ध चैतन्य के द्वारा प्रत्यक्ष की जाती है), तब तक उसका भी अस्तित्व होना चाहिए। यदि यह माना जाय कि 'अविद्या' एक 'वृत्ति' के माध्यम से ज्ञात की जाती है, तो स्पष्ट कठिनाई यह है कि जिन दो अवस्थाओं के द्वारा एक 'वृत्ति' उत्पन्न की जा सकती है, वे हैं 'प्रमाण' अथवा 'दोष' तथा 'अविद्या' के प्रत्यक्ष के उदाहरण में इन दो में से कोई भी अवस्था एक

^१ न च विवर्ताधिष्ठानत्वेन शुक्त्यादेरिषोपादानत्वमविद्यामन्तरेणातात्त्विकान्यथाभाव-
नक्षणस्य विवर्तस्य सम्भवात्।

उपयुक्त 'वृत्ति' को प्रेरित नहीं कर सकती। उम प्रकार एक 'वृत्ति' की कोई सम्भावना न होने के कारण, उसमें चेतना के प्रतिबिम्ब के माध्यम में 'अविद्या' का कोई प्रत्यक्ष नहीं होगा। पुनः, 'वृत्ति' रख एक 'अविद्या' की दशा होने के कारण अपने ग्रहण के लिए किसी अन्य 'वृत्ति' में प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य की महायता की अपेक्षा रखेगी, तथा वह अन्य की, उत्पत्ति, और यदि यह आग्रह किया जाय कि 'वृत्ति' के ग्रहण के लिए किसी अन्य 'वृत्ति' में प्रतिबिम्ब की आवश्यकता नहीं होती, किन्तु वह साक्षि-चैतन्य द्वारा अपरोक्ष रूप में अभिव्यक्त हो जाती है, तो ऐसी 'वृत्ति' का मोक्ष के पश्चात् भी अनुभव होगा। उमके अतिरिक्त यह संकल्पना करना कठिन है कि कैसे 'अविद्या' के समान एक सत्ता जिसका अस्तित्व उमके प्रत्यक्ष में निहित होता है चैतन्य के प्रतिबिम्ब के द्वारा उस 'वृत्ति' को प्रभावित करने के योग्य मानी जा सकती है जिसके द्वारा वह ज्ञात की जा सके। क्योंकि उम सत्ता का उसके प्रत्यक्ष में पूर्व कोई अस्तित्व नहीं होता तथा मान्यता के अनुसार जब तक उमका पूर्व अस्तित्व नहीं होता तब तक उसका प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता।

मधुसूदन का उत्तर यह है कि उपयुक्त आपत्तियाँ अवैध हैं, क्योंकि प्रत्यक्षकर्ता से सदा संबंधित रहने वाले 'साक्षि-चैतन्य' के द्वारा 'अज्ञान' का प्रत्यक्षीकरण होने के कारण, उसका कोई तात्त्विक आभास तथा अभिव्यक्ति नहीं होती। कुछ अन्य आलोचनाओं के उत्तर में मधुसूदन निर्देश करते हैं कि 'अविद्या' एक दोष होने के कारण तथा स्वयं अपनी 'वृत्ति' की एक शक्ति होने के कारण उक्त आधार पर की गई आपत्तियाँ अपना अधिकांश बल खो बैठती हैं।

व्यासतीर्थ कहते हैं कि शंकरवादी यह सोचते हैं कि चूंकि शुद्ध चैतन्य के अतिरिक्त सभी वस्तुएँ अविद्या की काल्पनिक सृष्टि होती हैं, इसलिए 'अविद्या' का अधिष्ठान केवल ब्रह्म ही हो सकता है, अन्य कोई सत्ता नहीं। वे यह निर्देश करते हैं कि यह असम्भव है कि अज्ञान, जो ज्ञान के सर्वथा विपरीत होता है, पश्चादुक्त को अपना अधिष्ठान बनाए। यह स्मरण रखना उचित होगा कि अज्ञान की यह परिभाषा दी जाती है कि ज्ञान के द्वारा निवृत्त किया जा सकता है। यह नहीं कहा जा सकता कि विरोध 'वृत्ति-ज्ञान' एवं 'अज्ञान' के मध्य में होता है, क्योंकि यदि ऐसा होता तो 'अज्ञान' की यह परिभाषा दी जानी चाहिए कि वह एक सकुचित अर्थ में ज्ञान के विरोध में होता है, चूंकि 'वृत्ति-ज्ञान' एक सकुचित अर्थ में ही ज्ञान होता है (क्योंकि यथार्थ ज्ञान शुद्ध चैतन्य का प्रकाश होता है)। यदि चैतन्य का अज्ञान से विरोध नहीं होता तो विषयो का कोई प्रकाशन नहीं हो सकता था। शंकरवादियों के अनुसार भी अज्ञान के ज्ञान से विरोध की प्रतीति 'मै अज्ञ हूँ' अनुभव में की जाती है। यह भी सुविदित है कि सुख अथवा दुःख जो साक्षी द्वारा अपरोक्ष रूप से प्रत्यक्ष किए जाते हैं—के संबंध में कोई अज्ञान नहीं होता। ऐसा निश्चय ही इस तथ्य के कारण

होता है कि शुद्ध चैतन्य अज्ञान का उन्मूलन कर देता है, इसलिए जो कोई वस्तु उसके द्वारा अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्त होती है उसमें कोई 'अज्ञान' नहीं होता। यह तर्क किया जाता है कि ऐसे कई उदाहरण हैं जहाँ दो सर्वथा परस्पर विरोधी वस्तुओं में से एक की दूसरी अधिष्ठान होती है। दीप्ति-भीति से पीड़ित व्यक्ति धूप पर अवकार का आरोपण कर सकते हैं, और उम दशा में अवकार धूप पर आधारित होता है, उन्मी प्रकार, यद्यपि ज्ञान एवं अज्ञान इतने विपरीत होते हैं तथापि पञ्चाहुक्त को पूर्वोक्त पर आधारित माना जाता है। इसका उत्तर यह है कि ऐसे माहृष्य का अनुमरण करते हुए जहाँ एक मिथ्या अवकार का धूप पर आरोपण किया जाता है, हमारा यह संचिना तर्क-संगत होगा कि विवादगत 'अज्ञान' में भिन्न एक मिथ्या 'अज्ञान' शुद्ध चैतन्य पर आधारित हो सकता है। इसके अतिरिक्त 'मैं अज्ञ हूँ' अनुभव बताता है कि 'अविद्या' का अवकार के साथ साहचर्य होता है न कि शुद्ध चैतन्य के साथ। यह मुन्नाद नहीं दिया जा सकता कि अवकार एवं अज्ञान दोनों एक ही काल में शुद्ध चैतन्य पर मिथ्या रूप से आरोपित होने के कारण परस्पर सम्बन्धित प्रतीत होते हैं, और इस प्रकार 'मैं अज्ञ हूँ' अनुभव की व्याख्या हो जाती है, क्योंकि यह पहले मिथ्या किए बिना कि 'अज्ञान' शुद्ध चैतन्य में अस्तित्व रखता है भ्रामक अनुभव की व्याख्या नहीं की जा सकती तथा पहले भ्रामक अनुभव के हुए बिना शुद्ध चैतन्य के साथ 'अज्ञान' के साहचर्य की स्थापना नहीं की जा सकती, और इस प्रकार एक दुष्ट चक्र का दोष हो जायगा। यह मानना गलत है कि 'मैं अज्ञ हूँ' अनुभव भ्रामक है। इसके अतिरिक्त, स्वयं यह अनुभव कि 'मैं अज्ञ हूँ' इस मिथ्या का विरोध करता है कि 'अज्ञान' का शुद्ध चैतन्य में साहचर्य होता है तथा ऐसा कोई भावन नहीं है जिसके द्वारा उक्त व्याघात का आगे व्याघात हो सके और इस मिथ्या का समर्थन हो सके कि 'अज्ञान' शुद्ध चैतन्य पर आधारित होता है। कर्ता, ज्ञाता अथवा भोक्ता के प्रत्यय मदा ज्ञानात्मक दृष्टि में संबधित होते हैं, अतएव वे शुद्ध चैतन्य में होते हैं। यदि ये प्रत्यय शुद्ध चैतन्य पर आरोपित होते हैं, तो अज्ञान उसमें होगा (नो एक मिथ्या ज्ञाता होने के कारण 'जीव' ही होता है), अतएव 'जीव' में होगा, उस प्रकार उस पुरानी मान्यता का समर्थन करना पड़ेगा कि 'अज्ञान' शुद्ध चैतन्य में होता है। यह कहना भी सही नहीं है कि शुक्ति-रजत का 'अज्ञान' उसमें परिच्छिन्न चैतन्य में होता है, नदा यह अनुभव किया जाता है कि ज्ञान एवं अज्ञान दोनों ज्ञाना में होने हैं। यदि यह नरु दिया जाय कि जो अधिष्ठान में अस्तित्व रखता है वह स्वयं को नव भी अभिव्यक्त कर सकता है नव वह अधिष्ठान किसी विशेष प्रकार में परिच्छिन्न हो, अतएव शुद्ध चैतन्य का 'अज्ञान' स्वयं को 'जीव' में भी अभिव्यक्त कर सकता है, जो शुद्ध चैतन्य ही ता एक उपाधि-ग्रस्त भाग होता है, तो उसका उत्तर यह है कि यदि उक्त तर्कों को स्वीकार कर दिया जाय तो 'अज्ञान' में अपने साहचर्य के कारण शुद्ध चैतन्य भी उक्त एवं पुनरुक्त के सृष्टि-चक्र से पीड़ित माना जा सकता है।

स्वरूप की होने के कारण वे इन्द्रियों की परिधि से परे होती है। इस प्रकार यह मत अवैध है कि दर्पण में जिन अवस्थाओं का प्रत्यक्षीकरण किया जाता है वे प्रतिमा में भी प्रतिबिम्बित होती है।

यह नहीं माना जा सकता कि जैसे न्याय-मत में आत्मन् का केवल शरीर के माध्यम से ही दुःख से साहचर्य होता है, उसी प्रकार शुद्ध चैतन्य 'जीव' के रूप में अपने परिच्छिन्न आकार के साहचर्य में 'अज्ञान' से सबधित माना जा सकता है, क्योंकि, चूँकि शुद्ध चैतन्य स्वयं 'अज्ञान' नामक द्रुष्ट तत्त्व से सबधित होता है, इसलिए ब्रह्मत्व की प्राप्ति एक वाछनीय अवस्था नहीं मानी जा सकती।

उत्तर में, मधुसूदन कहते हैं कि शुद्ध चैतन्य स्वरूपतः 'अज्ञान' के विरुद्ध न होने के कारण 'वृत्ति' के रूप में 'अज्ञान' के रूपान्तरण में से प्रतिबिम्बित होने पर ही 'अज्ञान' को नष्ट कर सकता है, ठीक उसी प्रकार जैसे सूर्य की किरणें, जो कागज अथवा रुई के छोटे टुकड़ों को प्रकाशित करती हैं, एक लेस में से परिवर्तित होने पर उन्हें जला सकती हैं। यह मानना भी गलत है कि 'अज्ञान' का आश्रय अहं में होता है, क्योंकि अहम्-प्रत्यय स्वयं 'अज्ञान' की उपज होने के कारण उसका आश्रय नहीं हो सकता। इसलिए अधिष्ठान शुद्ध चैतन्य उसका आश्रय होना चाहिए। अतः 'मैं अज्ञ हूँ' अनुभव की व्याख्या इस मान्यता के आधार पर की जानी चाहिए कि अहं का प्रत्यय एव अज्ञान दोनों का आधार शुद्ध चैतन्य में होता है तथा वे भ्रामक रूप से एक समिश्च बन जाते हैं। स्वयं अहं भी ज्ञान का विषय होने एव चरम सत्य ज्ञान के द्वारा निवृत्ति के योग्य होने के कारण मिथ्या माना जाना चाहिए। यदि 'अज्ञान' अन्तिम रूप से शुद्ध चैतन्य पर आधारित नहीं होता, तो उसका ऐसे परम एव अन्तिम ज्ञान के द्वारा निवारण नहीं हो सकता था, जिसका अन्तर्विषय शुद्ध चैतन्य होता है। यह मानना भी गलत है कि 'अज्ञान' प्रापञ्चिक ज्ञाता का विशेषण होता है क्योंकि यथार्थ ज्ञाता शुद्ध चैतन्य होता है तथा उसी में 'अज्ञान' होता है, और उसके माध्यम से ही सर्व प्रकार के ज्ञान, मिथ्या अथवा व्यावहारिक ज्ञाता में होते हैं। यह आलोचना गलत है कि 'अज्ञान' होने के कारण प्रापञ्चिक ज्ञाता होता तथा प्रापञ्चिक ज्ञाता होने के कारण 'अज्ञान' होता है, क्योंकि 'अज्ञान' अपने अस्तित्व के लिये प्रापञ्चिक ज्ञाता पर निर्भर नहीं करता। उनका परस्पर साहचर्य इस तथ्य के कारण नहीं होता है कि 'अविद्या' का आश्रय ज्ञाता होता है वन्निःस्पृष्ट कि अविद्या एव अहं-प्रत्यय एक ही चेतना में विन्यास में अभिव्यक्त होते हैं तथा उनके द्वारा ही उनकी चेतना में व्यापक हो सकती है। प्रापञ्चिक ज्ञाता एव शुद्ध चैतन्य का मान्य ज्ञान उसी मोक्ष तक बना रहता है जहाँ तक प्रापञ्चिक ज्ञाता में अधिष्ठान चैतन्य शुद्ध चैतन्य में एतन्म होता है। यह मुनिदिन है कि यद्यपि एक मुनि एक दर्पण के समान होता है तथा दूसरा भी, तथापि दूसरा तो अनुसृत एव प्रभावित द्वारा तो प्रभावित नहीं है—मुनि ही नहीं।

परावर्तित प्रतिबिम्ब, फिर स्वयं मुख में भिन्न नहीं होता, अतः यद्यपि शुद्ध चैतन्य अशुद्ध 'अज्ञान' में से परिवर्तित हो सकता है, तथापि अशुद्धताएँ शुद्ध चैतन्य को नहीं वरन् 'जीव' को प्रभावित करती हैं, जो पुनः अपने स्वरूप में चैतन्य में एकरूप होता है। इस संवध में यह ध्यान रखना चाहिए कि 'अज्ञान' दो होते हैं, एक तो ज्ञाना को आवृत्त करता है और दूसरा विषय को, तथा यह सम्भव है कि कुछ उदाहरणों में (यथा, परोक्ष ज्ञान में) विषय का आवरण एवं ज्ञाता का आवरण अविक्षुब्ध बना रहे।

यह मानना गलत है कि परावर्तन केवल दृश्य विषयों का हो सकता है, अपितु अदृश्य विषयों में भी परावर्तन हो सकता है, यथा—'आकाश' के उदाहरण में, जो यद्यपि अदृश्य होता है तथापि अन्य उद्गमों में उनकी नीलिमा उसमें परावर्तित होती है। इसके अतिरिक्त, हमें श्रुति-प्रमाण के आधार पर यह मानना पड़ेगा कि ब्रह्मन् 'अज्ञान' में से प्रतिबिम्बित होता है। यह तर्क करना भी गलत है कि प्रतिबिम्बित होने वाली वस्तु तथा जिसमें वह प्रतिबिम्बित होती है वह वस्तु एक ही प्रकार का अस्तित्व रखती है, क्योंकि एक लाल पुष्प का लाल प्रतिबिम्ब यद्यपि स्वयं मिथ्या होने के कारण दर्पण की परावर्तित सतह से एक भिन्न स्तर का अस्तित्व रखता है, तथापि वह अन्य वस्तुओं में पुनः परावर्तित हो सकता है। इसके अतिरिक्त यह मानना गलत है कि 'अज्ञान' से शुद्ध चैतन्य को परावर्तित करने की पूर्ववृत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि इस मत के अनुसार कि 'अज्ञान' अनन्त होता है, वह शुद्ध चैतन्य को उसकी सम्पूर्णता में प्रतिबिम्बित करने के योग्य माना जा सकता है, इस मत के अनुसार कि, वह शुद्ध चैतन्य से अधिक शान्त होता है, कोई आपत्ति नहीं हो सकती कि एक लघुतर सीमाओं वाली वस्तु बृहत्तर सीमाओं वाली सत्ता को प्रतिबिम्बित नहीं कर सकती, सूर्य एक थाली के जल में प्रतिबिम्बित हो सकता है। इसके अतिरिक्त, यह एक वैध आपत्ति नहीं है कि यदि 'अज्ञान' विशेष आकारों में रूपान्तरित होता है तो वह समाप्त हो जाता है, अतएव शुद्ध चैतन्य को प्रतिबिम्बित नहीं कर सकता, क्योंकि 'अज्ञान' का जो अश्व रूपान्तरण में भाग लेता है वह परावर्तन में भाग नहीं लेता, जो 'अज्ञान' के एक भिन्न अश्व के कारण होता है। पुनः, यह आलोचना प्रभावहीन है कि अनेक प्रतिबिम्बों में अभिव्यक्त एक तटस्थ मुख के उदाहरण के विपरीत 'जीव' एवं ब्रह्मन् से भिन्न कोई तटस्थ चैतन्य नहीं होता, क्योंकि एक मुख तटस्थ इसीलिए कहा जाता है कि भेदों की गणना नहीं की जाती है, अतएव शुद्ध चैतन्य जब परावर्तन में से अपनी विशिष्ट अभिव्यक्ति की विशेषताओं से पृथक् देखता है तब वह भी तटस्थ कहा जा सकता है।

यह ध्यान रखना चाहिए कि परावर्तन का कार्य-व्यापार अधिकांश परावर्तक की उपाधियों (यथा, अशुद्धताओं, आदि) को प्रतिबिम्बों पर आरोपित करने में निहित

होता है। 'उपाधे प्रतिबिम्ब-पक्षपावित्वम्' (उपाधियाँ स्वयं को प्रतिबिम्बों में प्रकट करती हैं) वाक्यांश का यही अर्थ होता है। यही कारण है कि 'अज्ञान' की अशुद्धताएँ शुद्ध चैतन्य के स्वरूप को प्रमाणित किये बिना स्वयं को परावर्तित 'जीवों' में अभिव्यक्त करती हैं।

यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'माया' का ब्रह्मन् से साहचर्य होता है, क्योंकि, यदि 'माया' 'अज्ञान' हो तो ब्रह्मन् के साथ उसके साहचर्य की सम्भावना का पहले ही खण्डन हो चुका है। 'माया' 'अज्ञान' होने के नाते एक ऐसी ऐन्द्रजालिक शक्ति भी नहीं मानी जा सकती जिसके कारण अविद्यमान वस्तुओं का प्रदर्शन सम्भव हो सके (ऐन्द्रजालिकस्येवाविद्यमान प्रदर्शन-शक्ति), क्योंकि 'अज्ञान' का सामान्य रूप में खण्डन किया जा चुका है, अतः इन्द्रजाल के रूप में उसकी एक विशिष्ट अभिव्यक्ति स्वीकार नहीं की जा सकती, यह भी कमी देखा नहीं गया है कि एक मायावी अपने ऐन्द्रजालिक कौशल को 'अज्ञान' के माध्यम में प्रदर्शित करता है। यदि 'माया' ब्रह्मन् की एक ऐसी विनेप शक्ति मानी जाय जिसके द्वारा वह जगत के विविध यथार्थ विषयों की सृष्टि करता है, तो ऐसे मत के प्रति हमें कोई आपत्ति नहीं है और हम उसे स्वीकार करने का विष्कूल तत्पर हैं। यदि यह माना जाय कि 'माया' अन्य प्राणियों को भ्रान्त करने की शक्ति है तो चूँकि उसके अस्तित्व में पूर्व कोई प्राणी नहीं होते हैं इसलिए 'माया' का अस्तित्व न्याय-संगत नहीं है। पुनः, यदि ऐसी शक्ति एक यथार्थ अस्तित्व में युक्त मानी जाय, तो वह अद्वैतवाद को खण्डित कर देगी। यदि वह 'जीवों' की मिथ्या कल्पना के कारण उत्पन्न मानी जाय तो यह नहीं माना जा सकता कि वह उनका भ्रान्त कर सकती है। यदि वह ब्रह्मन् की मिथ्या कल्पना के कारण उत्पन्न मानी जाय तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि ब्रह्मन् में 'अज्ञान' होता है, क्योंकि 'अज्ञान' के बिना कोई मिथ्या कल्पना नहीं हो सकती।

वाचस्पति का यह मत भी गलत है कि अविद्या 'जीव' में स्थित रहती है—क्योंकि यदि 'जीव' का अर्थ शुद्ध चैतन्य है तो पूर्व आपत्तियाँ लागू होती हैं, यदि 'जीव' का अर्थ 'अज्ञान' अथवा 'अज्ञानजन्य बुद्धि' के परावर्तन से परिच्छिन्न शुद्ध चैतन्य होता है तो उसमें दृष्ट चक्र का समावेश हो जाता है, क्योंकि 'अविद्या' की व्याख्या करने से पूर्व उसकी परिच्छिन्नता के समय में चर्चा करना सम्भव नहीं है। यदि यह कहा जाय कि 'अविद्या' स्वयं पर अवलम्बित रह कर किनी आवार के बिना शुद्ध चैतन्य के प्रति अपने उल्लोम के द्वारा 'जीवों' को उत्पन्न करती है और 'जीव' के उत्पन्न होने के पश्चात् उसमें निवास करती है, तो यह मानना गलत होगा कि 'अविद्या' 'जीव' में निवास करती है, 'जीव' की उत्पत्ति भी अवश्यत्वेय हो जाएगी नर दृष्ट चक्र की पहले वाली आपत्ति वैसी ही बनी रहेगी। न यह माना जा सकता है कि, 'जीव' और 'अविद्या' परस्पर एक अनादि सम्बन्ध द्वारा सम्बन्धित होने के कारण अन्योन्याश्रयत्व

के द्वारा उत्पन्न दुष्ट चक्र सबधी आलोचना असफल रहती है, क्योंकि यदि वे एक दूसरे पर आश्रित नहीं हैं तो वे एक दूसरे को निर्धारित नहीं कर सकते। यदि 'अज्ञान' और 'जीव' अपनी किसी भी प्रक्रिया में एक दूसरे से संबंधित नहीं पाये जाते हैं, तो वे एक दूसरे पर आश्रित भी नहीं हो सकते जो वस्तु अन्य वस्तु में सर्वथा असंबंधित होती है वह उस पर आश्रित भी नहीं मानी जा सकती। यह माना जाता है कि 'जीव' एवं ब्रह्मन् का भेद इस तथ्य में निहित है कि पूर्वोक्त 'अविद्या' की उपज होता है, और यह भी माना जाता है कि 'अविद्या' का आश्रय जीव है, इसलिए 'जीव' के ज्ञान के बिना 'अविद्या' नहीं हो सकती, और 'अविद्या' के ज्ञान के बिना कोई 'जीव' नहीं हो सकता।

इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि अन्योन्याश्रयत्व का दुष्ट चक्र विवादगत उदाहरण में लागू नहीं होता, क्योंकि ऐसा अन्योन्याश्रयत्व उत्पत्ति को दूषित नहीं करता, बल्कि ऐसी उत्पत्ति एक अनादि क्रम में होती है। एक दूसरे को बुद्धिगम्य बनाने के लिये परस्पर कर्ताधन का भी यहाँ अभाव होता है, क्योंकि यद्यपि 'अज्ञान' शुद्ध चैतन्य द्वारा बुद्धिगम्य बनाया जाता है, तथापि पश्चादुक्त पूर्वोक्त के द्वारा अभिव्यक्त नहीं किया जाता है। अस्तित्व का भी यहाँ अन्योन्याश्रयत्व नहीं होता, क्योंकि, यद्यपि अज्ञान अपने अस्तित्व के लिए शुद्ध चैतन्य पर आश्रित रहता है, तथापि पश्चादुक्त पूर्वोक्त पर आश्रित नहीं रहता। मधुसूदन आगे यह निर्देश करते हैं कि वाचस्पति के अनुसार 'जीव' का 'अज्ञान' हा 'ईश्वर' एवं 'जीव' दोनों की सृष्टि करता है।

यह माना जाता है कि 'अज्ञान' शुद्ध चैतन्य को आवृत्त करता है, किन्तु पुनः शुद्ध चैतन्य सदा स्वयं-प्रकाशक माना गया है, और यदि ऐसा है तो वह आवृत्त कैसे हो सकता है? आवरण 'जीव' का नहीं हो सकता, क्योंकि 'जीव' 'अज्ञान' की उपज होता है, वह जब विषयो का नहीं हो सकता, क्योंकि वे स्वयं अ-प्रकाशक होते हैं, इसलिए उनको आवृत्त करने के लिए किसी आवरण की आवश्यकता नहीं है। शुद्ध चैतन्य का आवरण स्वयं-प्रकाशक के प्रकाशत्व का लोप नहीं माना जा सकता (सिद्ध-प्रकाशलोप), न वह उस वस्तु की उत्पत्ति में बाधक माना जा सकता है जो उत्पन्न होने के पश्चात् स्वयं को स्व-प्रकाशक सिद्ध करती, क्योंकि जिस वस्तु का स्वरूप स्व-प्रकाशक होता है वह किसी भी काल में अपना स्वरूप नहीं छोड़ती। इसके अतिरिक्त चूंकि स्व-प्रकाशत्व नित्य होता है, इसलिए उसकी उत्पत्ति के संबंध में ऐसा कोई प्रश्न नहीं हो सकता कि 'अज्ञान' उसको आवृत्त कर सके। पुनः, चूंकि ज्ञान का यह स्वरूप होता है कि वह स्वयं को विषयो के संबंध में अभिव्यक्त करे, इसलिए विषयो के साथ उसके संबंधीकरण की स्थापना के लिए उसे किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा नहीं रहती तथा ऐसा कोई काल नहीं हो सकता जब ज्ञान स्वयं को विषयो से संबंधित किये बिना

अस्तित्व रख सकेगा । इसके अतिरिक्त शंकरवादी मत के अनुसार शुद्ध चैतन्य अपने स्व-प्रकाशत्व में एक रस होने के कारण, किन्हीं ऐसे विषयों से जो आवरण के द्वारा अवरुद्ध हो सकें, न यह कहा जा सकता है कि आवरण विषयों के 'प्राक्द्य' के प्रतिवध के रूप में कार्य करता है (प्राक्द्य-प्रतिवन्ध), अपितु स्वयं शंकरवादियों के अनुसार विषयों का 'प्राक्द्य' शुद्ध चैतन्य के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता । यह नहीं कहा जा सकता कि 'यह अस्तित्व रखता है' 'यह चमकता नहीं है' नामक चेतना शुद्ध चैतन्य के अन्तर्गत है ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि चैतन्य के अस्तित्व के निषेध में भी चैतन्य की अभिव्यक्ति होती है । उपर्युक्त प्रकार के त्रुटिपूर्ण प्रत्यय भी 'अज्ञान' के आवरण नहीं कहे जा सकते, क्योंकि त्रुटि केवल अविष्टान के आवरण के फलस्वरूप ही उत्पन्न होती है (यथा, शुक्ति के स्वरूप के आवृत्त होने पर ही रजत का एक मिथ्या प्रत्यय उत्पन्न हो सकता है) अतएव उसका स्वयं आवरण के साथ तादात्म्यीकरण नहीं किया जा सकता । चित्मुख स्व-प्रकाशत्व की इस रूप में परिभाषा देते हैं कि वह चेतना का विषय न होने के कारण अपरोक्ष कहलाने की योग्यता रखता है (अवेद्यते सति अपरोक्ष-व्यावहार-योग्यत्वम्) । यह मत गलत है कि स्वप्रकाशत्व स्वयं में स्थित 'अज्ञान' के आवरण की व्याख्या-हेतु अपरोक्ष अथवा स्वयं-ज्योति न होने की योग्यता को कहा जाता है, क्योंकि वह आत्म-विरोधी है, न कि परिभाषा के अनुसार उसमें अपरोक्ष कहलाने की योग्यता होती है ।

पुनः, एक आवरण उसे कहते हैं जो उसके द्वारा आवृत्त वस्तु की अभिव्यक्ति का अवरोध करता है, किन्तु, यदि एक स्व-प्रकाशक मत्ता 'अज्ञान' के माध्यम में अपनी अभिव्यक्ति कर सकती है तो उसे एक आवरण कहना अनुचित है ।

पुनः, यदि एक आवरण किसी प्रकार को आवृत्त करता है तो वह आवरण स्वयं प्रकाश को अवरुद्ध नहीं करता, किन्तु प्रकाश को आवरण में परे स्थित विषयों तक जाने में रोकता है । इस प्रकार घट में स्थित एक ज्योति घट के अन्तर को प्रकाशित करती है तथा घट का आवरण केवल ज्योति को घट से बाहर स्थित विषयों को प्रकाशित करने में रोकता है । शुद्ध चैतन्य के प्रकाश के कल्पित अवरोध के उदाहरण से ऐसा ही प्रश्न खड़ा हो सकता है, तथा पूछा जा सकता है कि 'आवरण शुद्ध चैतन्य के प्रकाश को किमके लिये अवरुद्ध करता है ?' उक्त अवरोध विविध 'जीवों' के सम्बन्ध में नहीं हो सकता, क्योंकि 'जीवों' की विविधता आवरण की क्रिया की उपज मानी जाती है, तथा वे पहले ही ने अस्तित्व में नहीं होने, जिनमें यह कहा जा सके कि शुद्ध चैतन्य आवरण की क्रिया ने जीवों ने उत्पन्न हो जाना है । यह भी मानना गलत है कि ब्रह्मन् या प्रकाश माधारण प्रकाश में वहाँ तक भिन्न होता है कि वह स्वयं तो स्वयं के प्रति अभिव्यक्त नहीं करता, क्योंकि, यदि ऐसा होता तो वह प्रकाश रूप में मोक्ष की अवस्था में भी अभिव्यक्त हो सकता था तथा आवरण के तथा के रूप में

‘अज्ञान’ को प्रस्तुत करने में कोई अर्थ नहीं होता । यह माना जाता है कि जब ‘साक्षि-चैतन्य’ स्वयं को अभिव्यक्त करता है तब भी ‘अज्ञान’ विद्यमान हो सकता है, क्योंकि ‘साक्षि-चैतन्य’ स्वयं ‘अज्ञान’ को अभिव्यक्त करता है । आगे यह भी माना जाता है कि ‘मैं, तुमने जो कहा, उसे नहीं जानता’ जैसे अनुभवों में ‘अज्ञान’ यद्यपि किसी वस्तु को आवृत्त नहीं करता तथापि वह शुद्ध चैतन्य में अभिव्यक्त हो सकता है, जैसा कि अनुभव द्वारा अपरोक्ष रूप से ज्ञात किया जा सकता है । इसका उत्तर यह है कि ‘अज्ञान’ के प्रत्यय का उद्देश्य ब्रह्मन् के असीम आनन्द की अनभिव्यक्ति की व्याख्या करना है, और यदि ऐसा है तो यह कैसे स्वीकार किया जा सकता है कि आवरण की किसी प्रक्रिया के बिना ‘अज्ञान’ व्यक्त चैतन्य में प्रकट हो सकता है ? यद्यपि ‘मैं, तुमने जो कहा उसे नहीं जानता’ जैसे अनुभव के उदाहरण में ‘अज्ञान’ ज्ञान का एक विषय हो सकता है, तथापि सुख व दुःख की अभिव्यक्ति के उदाहरण में इनकी अभिव्यक्ति के अभाव का कोई अनुभव नहीं हो सकता, अतएव इनके सबध में चेतना में कोई ‘अज्ञान’ प्रकट नहीं हो सकता । इसके अतिरिक्त, जब कोई यह कहता है कि ‘मैं, तुमने जो कहा उसे, नहीं जानता’ तब भी चेतना में ‘अज्ञान’ की कोई अभिव्यक्ति नहीं होती, उक्त कथन केवल यह सकेत करता है कि वक्ता के शब्दों का अन्तर्विषय अपने विशिष्ट व्यौरे के बिना केवल एक सामान्य रूप में ज्ञात किया जाता है । अतः इस सीमा तक वक्ता के शब्दों के अन्तर्विषय की सामान्य रूपरेखा की अभिव्यक्ति होता है, जो भविष्य में विशिष्ट व्यौरे के अवबोध को प्रेरित कर सकती है । जो भी हो, उक्त अनुभव का अर्थ ‘अज्ञान’ का अपरोक्ष अनुभव नहीं होता । जिस प्रकार ईश्वर यद्यपि हमारी तरह भ्रमों के अधीन नहीं होता तथापि वह यह चेतना रखता है कि हम भ्रुटियाँ करते हैं, अथवा जिस प्रकार हम यद्यपि ईश्वर द्वारा ज्ञात की गई सकल वस्तुओं को नहीं जानते तथापि ईश्वर की सर्वज्ञता को जानते हैं, उसी प्रकार ‘अज्ञान’ की विशिष्ट विशेषताओं को ज्ञात किये बिना हम ‘अज्ञान’ को एक सामान्य रूप में ज्ञात कर सकते हैं । यदि उपर्युक्त मत को स्वीकार नहीं किया जाता है, और यदि यह माना जाय कि ‘अज्ञान’ का एक विशिष्ट ज्ञानात्मक आकार होता है तो यह ज्ञानात्मक आकार ‘अज्ञान’ के विरुद्ध नहीं होगा, और ऐसा कहना लगभग यह कहने के समान होगा कि ‘अज्ञान’ की समाप्ति भी ज्ञान के विरुद्ध नहीं है, जो निरर्थक है । इसके अतिरिक्त यदि ‘अज्ञान’ ज्ञान का एक विषय होता तो उसकी चेतना केवल उसको आवृत्त करने वाले अन्य ‘अज्ञान’ के आवरण के निवारण से भी सम्भव होगी ।

पुनः, यदि यह कहा जाय कि ‘वृत्ति-ज्ञान,’ (जो ‘अज्ञान’ का विरोधी है) जहाँ कहीं भी अभाव रखता है, वही ‘अज्ञान’ अस्तित्व रखता है, तो उसका मोक्ष में भी अस्तित्व होना चाहिए । किन्तु, पुनः, जब कोई कहता है कि ‘मैं अज्ञ है’ तब अनुभूत

विरोधी विशिष्टत 'वृत्ति-ज्ञान' के सम्बन्ध में नहीं होता, बल्कि सामान्य ज्ञान के सम्बन्ध में होता है। इसके अतिरिक्त, यदि 'चैतन्य' एवं 'अज्ञान' एक दूसरे के विरोध में न होते तो एक को दूसरे के अभाव के रूप में अर्थात् 'ज्ञान' एवं 'अज्ञान' के रूप में संबोधित करना गलत होता। इसके अतिरिक्त, यदि स्व-प्रकाशक शुद्ध चैतन्य की अभिव्यक्ति के द्वारा ही सज्ञान सम्भव होते हैं तथा अज्ञानों का निवारण हो सकता है, तो यह तर्क-संगत है कि शुद्ध चैतन्य ही का 'अज्ञान' से विरोध किया जाना चाहिए। यह मानना भी अनुचित है कि आत्मन् के साथ 'अज्ञान' का साहचर्य भी वह स्व-प्रकाशक हो। जहाँ तक 'वृत्ति' एवं 'साक्षि-चैतन्य' के 'अज्ञान' के साथ सम्बन्ध का प्रश्न है उनमें कोई विशिष्ट भेद नहीं होना चाहिए, क्योंकि उन दोनों को 'अज्ञान' के विरुद्ध माना जा सकता है। यदि 'साक्षि-चैतन्य' 'अज्ञान' के विरुद्ध न होता तो वह सुख-दुख आदि के प्रति 'अज्ञान' का निवारण नहीं कर सकता था। यह मानने का कोई आधार नहीं है कि 'साक्षि-चैतन्य' के द्वारा जो भी वस्तु अभिव्यक्ति की जाती है उसके साथ किसी 'अज्ञान' का साहचर्य नहीं हो सकता। वस्तुतः यह सत्य है कि ज्ञाता में कोई 'अज्ञान' नहीं होता है तथा ज्ञाता स्वयं अपने सम्बन्ध में किसी 'अज्ञान' के निवारण की अपेक्षा नहीं रखता है। आत्मन् एक दीपक की भाँति नित्य स्व-प्रकाशक होता है, उसके साथ किसी भी अन्धकार का साहचर्य नहीं हो सकता। इसी कारण, यद्यपि माधारण विषय अपने प्रकाशन के लिये प्रकाश की अपेक्षा रखते हैं तथापि आत्मन् अथवा ज्ञाता किसी भी प्रकाशन की अपेक्षा नहीं रखता। यह मानना गलत है कि शुद्ध चैतन्य एक 'वृत्ति' में प्रतिबिम्बित होने पर ही 'अज्ञान' के विरुद्ध होता है तथा मुख के अनुभव के उदाहरण में 'साक्षि चैतन्य' मुख के आकार की एक 'वृत्ति' में से प्रतिबिम्बित होता है, क्योंकि, यदि यह मान लिया जाय तो यह भी स्वीकार करना पड़ेगा कि मुख अनुभूत होने में पूर्व एक भौतिक अस्तित्व रखता था और इस प्रकार अन्य विषयों की भाँति मुख व दुःख के प्रति भी संशय हो सकता है, और इस प्रकार इस मान्य मत का बलिदान करना पड़ेगा कि सुख का प्रत्यक्षीकरण उसका अस्तित्व भी होता है। इन प्रकार यह स्वीकार करना पड़ता है कि शुद्ध चैतन्य मुख-दुःख आदि से सम्पन्वित प्रज्ञान के विरुद्ध होता है। इसलिए, ज्ञान में विरोध के सम्बन्ध में शुद्ध चैतन्य और एक 'वृत्ति' के द्वारा अभिव्यक्त शुद्ध चैतन्य में कोई भेद नहीं होता। न यह कहा जा सकता है कि मुख-दुःख आदि 'अन्तःकरण' की 'वृत्ति' में से प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य द्वारा प्रत्यक्ष किए जाते हैं, क्योंकि अन्तःकरण की 'वृत्ति' केवल इन्द्रिय-व्यापार के द्वारा उत्पन्न हो सकती है तथा आन्तरिक मुख के ज्ञान में ऐसा कोई इन्द्रिय-व्यापार नहीं हो सकता। न वह 'अविद्या' की 'वृत्ति' में से एक प्रतिबिम्ब हो सकता है, क्योंकि ऐसा दोष अथवा दोषों की उपस्थिति में ही सम्भव हो सकता है। यदि, अथवा में निम्न वस्तुओं की भाँति तथा ज्ञान के अभाव की भाँति, 'अज्ञान' पूर्ण अभिरक्त होता है तो यह 'साक्षि-चैतन्य' द्वारा अभिव्यक्त नहीं

किया जा सकता। पुनः, यदि यह माना जाय कि 'वृत्ति' 'अज्ञान' के विरुद्ध है तो चूँकि 'जीव' को निर्मित करने वाली 'अह-वृत्ति' और जड़ विषयो का प्रतिनिधित्व करने वाली विषयाकार 'वृत्ति' का अस्तित्व होता है, इसलिए यह आशा की जा सकती है कि ये 'वृत्तियाँ' 'अज्ञान' के अस्तित्व का विरोध करेंगी तथा तत्काल मोक्ष हो जायगा।

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि 'अज्ञान' एक आवरण इस अर्थ में कहा जाता है कि उसमें एक 'योग्यता' होती है जिसके कारण वह वस्तुओं को असत् अथवा अभिव्यक्त के रूप में आसित करवाने के योग्य होता है, यद्यपि वह सदा उक्त योग्यता का प्रयोग नहीं करता, जिसके फलस्वरूप सुषुप्ति में आवरण की प्रक्रिया का अस्तित्व होता है, परन्तु मोक्ष में वह स्थगित रहती है। साधारणतया, ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति न होने तक आवरण बना रहता है। यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि एक आवरण का प्रत्यय शुद्ध चैतन्य के प्रत्यय से भिन्न होने के कारण स्वयं मिथ्या कल्पना की उपज होता है (कल्पित) अतएव उसमें एक दुष्ट चक्र का समावेश हो जाता है, इसका उत्तर यह होगा कि 'अविद्या' अनादि है, और इसलिए यदि मिथ्या कल्पना किसी विशेष अवस्था में एव पूर्व अवस्था का फल हो तथा वह अवस्था पुनः किसी अन्य पूर्व अवस्था का फल हो, तो भी कोई कठिनाई नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त, 'आवरण' की अभिव्यक्ति अनन्त श्रेणी के पूर्ण होने पर निर्भर नहीं करती वरन् शुद्ध चैतन्य द्वारा अपरोक्ष रूप से उत्पन्न की जाती है। यह स्मरण रखना चाहिए कि यद्यपि शुद्ध चैतन्य अपनी पूर्णता में आवरण से रहित होता है (यथा मोक्ष की अवस्था में) तथापि अन्य अवसरों पर वह आवरण की प्रक्रिया के कारण एक परिच्छिन्न रूप में अभिव्यक्त हो सकता है। व्यासतीर्थ की इस आपत्ति के विरुद्ध कि शुद्ध चैतन्य एक रस होने के कारण एक आवरण से कोई साहचर्य रखने के अयोग्य होता है, मधुसूदन इस कथन की पुनरावृत्ति करते हैं कि आवरण सम्भव है—किन्तु इसके लिए कोई तर्क प्रस्तुत नहीं किया जाता है। इस आपत्ति के प्रति कि आवरण, एक घट की भाँति, उसके भीतर स्थित दीपक के प्रकाश को नहीं रोक सकता तथा केवल घट के बाहर स्थित वस्तुओं के सबध में ही अवरोध कर सकता है, किन्तु शुद्ध चैतन्य के अवरोध की अवस्था में ऐसी कोई बाह्य सत्ता का प्रत्यक्ष नहीं होता है, मधुसूदन का उत्तर यह है कि शुद्ध चैतन्य का अवरोध 'जीव' के सबध में होता है। आवरण एव 'जीव' दोनों एक अनादि श्रेणी में एक दूसरे से सबधित होने के कारण, उनकी प्राथमिकता के सबध में प्रश्न उठाना अवैध है। मधुसूदन सकेत करते हैं कि जैसे 'तुम, जो कहते हो, वह मैं नहीं जानता' अनुभव में अज्ञान का ज्ञान से साहचर्य होता है, उसी प्रकार सुख की अभिव्यक्ति में सुख एक विशेष विषय के प्रसंग में एक सीमित पक्ष में अभिव्यक्त होता है और ऐसी परिसीमा 'अज्ञान' के साहचर्य के कारण उत्पन्न मानी

जा सकती है, जो अपनी अभिव्यक्ति में प्रतिबन्धित होता है। मधुसूदन तर्क करते हैं कि 'तुम, जो कहते हो, वह मैं नहीं जानता' जैसे अनुभवों में यह व्याख्या गलत है कि वक्ता के अभिप्राय का सामान्य ज्ञान होता है, किन्तु व्योरे का विशिष्ट ज्ञान अभी विकसित नहीं हुई है, क्योंकि एक दृष्टिकोण से यहाँ 'अज्ञान' का अनुभव विशेष व्योरे से सवधित माना जा सकता है। यदि विशिष्ट व्योरा ज्ञात नहीं हो तो उनके सवध में कोई अज्ञान नहीं हो सकता। किन्तु, जैसे एक वस्तु का एक सामान्य ढग से ज्ञान होने पर भी, उसके विशिष्ट स्वरूप के प्रति सशय हो सकता है, वैसे एक सामान्य ढग से ज्ञान हो सकता है और विशिष्ट व्योरे के प्रति अज्ञान हो सकता है। यह भी कहा जा सकता है कि अज्ञान अपने विशिष्ट व्योरे के बिना एक सामान्य ढग से अपरोक्ष रूप में ज्ञात किया जाता है। व्यासतीर्थ ने तर्क दिया था कि अज्ञान का ज्ञान केवल तब भी हो सकता है जब विषयो का ज्ञान नहीं हो, इस प्रकार, ईश्वर में कोई भ्रम नहीं होता, किन्तु उसे भ्रम का सामान्य ज्ञान होता है। इसके विरोध में मधुसूदन यह तर्क देते हैं कि प्रतिपक्षियों द्वारा जो उदाहरण दिये जा सकते हैं उन सब में एक सामान्य अज्ञान सघटक विषयो के ज्ञान के साथ-साथ स्थित रह सकता है। पुनः, यह तर्क दिया जाता है कि, वृत्ति कि 'अज्ञान' एक ज्ञान का विषय होता है, इसलिए यह आवश्यक होगा कि 'अज्ञान' का आवरण दूर किया जाय, यह आत्म-विरोधी है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि जिस प्रकार विशिष्ट दिक्-सम्बन्धों के ज्ञान के उदाहरण में एक विषय की उपस्थिति अनिवार्य होती है, किन्तु फिर भी उसके अभाव के ज्ञान के बिना विषय की उपस्थिति अमम्भव होगी, ठीक उसी प्रकार 'अज्ञान' से सवोधित ज्ञान के उदाहरण में एक अन्य आवरण का निवारण अनावश्यक होता है, क्योंकि ऐसा मानना आत्म-विरोधी होगा।

यह आग्रह किया जा सकता है कि 'अज्ञान' तभी ज्ञात हो सकता है जब वह विषय ज्ञात नहीं होता जिसके सम्बन्ध में उक्त 'अज्ञान' अस्तित्व रखता है, बाद में, जब एक विषय ज्ञात हो जाता है, तब ज्ञाता को स्मरण होता है कि उसमें उक्त विषय के प्रति अज्ञान था तथा ऐसे अज्ञान एवं अज्ञानाभाव में अन्तर इस तथ्य में निहित होता है कि अभाव अपने परिलक्षित प्रतियोगी में सम्बन्धीकरण को समाविष्ट दिये बिना ज्ञात नहीं किया जा सकता, जबकि 'अज्ञान' ऐसे किसी भी परिलक्षित प्रतियोगी की अपेक्षा नहीं रखता। व्यासतीर्थ द्वारा दी गई 'अज्ञान' की इस कल्पित व्याख्या के प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि शरुखादी 'अज्ञान' एवं 'अभाव' के भेद का उगमग स्वीकार करने है, जिसके विरोध में वे अवनत तक देने आये हैं। उनके प्रतिरुद्ध, जब कोई कहता है 'तुम, जो कहते हो, वह मैं नहीं जानता,' तब वक्ता के वक्तव्य के सम्बन्ध में 'अज्ञान' वर्तमान ज्ञान में प्रत्यक्ष ज्ञान किया जाता है तथा यह अव्याख्य हो जायगा यदि 'अज्ञान' के ज्ञान में परिलक्षित प्रतियोगी का ज्ञान समाविष्ट नहीं

होता । अतः, वृत्ति 'अज्ञान' का उसके विषय के साथ-साथ ज्ञान होता है, इसलिए विषय के उस पक्ष में अभिव्यक्ति होने में कोई अशक्यता नहीं है जो 'साक्षि-चैतन्य' द्वारा ज्ञात 'अज्ञान' के प्रभाव में होता है । मधुसूदन आग्रह करते हैं कि शुद्ध चैतन्य 'प्रमाण-वृत्ति' में प्रतिबिम्बित होकर ही 'अज्ञान' का निवारण कर सकता है न कि अपने स्व-प्रकाशक स्वरूप के द्वारा अथवा स्वयं एक नैमित्तिक 'अज्ञान' विरोधी जाति-विशेषण होने के कारण ।^१ 'अज्ञान' के सम्बन्ध में वृत्ति एवं 'साक्षि-चैतन्य' का भेद इस तथ्य में निहित है कि पूर्वोक्त तो 'अज्ञान' के विरुद्ध होता है, जबकि पश्चादुक्त का 'अज्ञान' से कोई सम्पर्क नहीं होता । पश्चादुक्त अर्थात् 'साक्षि-चैतन्य' सुख-दुःख आदि की अभिव्यक्ति उनको आवृत्त 'करने वाले' 'अज्ञान' के निवारण के द्वारा नहीं करता बल्कि स्वतः-स्फूर्ति से करता है, क्योंकि 'अज्ञान' का आवरण 'साक्षि' द्वारा अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्ति किये जाने वाले विषयों पर क्रियाशील नहीं था ।^२

अज्ञान और अहंकार

शंकरवादी यह मानते हैं कि यद्यपि सुषुप्ति में स्वप्रकाशक आत्मन् उपस्थित होता है, तथापि उस काल में कोई अ-प्रकाशक अहम् न होने के कारण, जाग्रतावस्था में स्मृति सुषुप्ति-अवस्था के अनुभव को आत्मन् के रूप में अहम् से सम्बन्धित नहीं करती, तथा श्रुति-पाठ भी प्रायः अहम् के साथ आत्मन् के तादात्म्यीकरण के विरुद्ध कथन करते हैं, सुषुप्ति-अवस्था में अहम् की अभिव्यक्ति नहीं होती है, क्योंकि यदि वह अभिव्यक्ति होता तो उसका उस रूप में स्मरण होता ।

इसके प्रति व्यासतीर्थ का उत्तर है कि यह नहीं कहा जा सकता कि सुषुप्ति-अवस्था में आत्मन् की अभिव्यक्ति होती है तथा अहम् की अभिव्यक्ति नहीं होती, क्योंकि प्रतिपक्षी यह सिद्ध नहीं कर पाये हैं कि अहम् स्व-प्रकाशक आत्मन् से भिन्न होता है। यह कहना भी गलत है कि सुषुप्ति की आगामी स्मृति अहम् का निर्देश नहीं करती, क्योंकि स्मृति आत्मन् का अहम् के रूप में निर्देश करती है, अन्य किसी का नहीं । जब कोई कहता है 'मैं सोया,' तब भी वह 'मैं,' अहम् का प्रयोग करता है जिसके साथ उसका आत्मन् सम्बन्धित होता है । 'विवरण' भी यह कहता है कि

^१ प्रमाण-वृत्त्युपाख्य-प्राकशत्वेन निवर्तकत्व ब्रूम, न तु जाति-विशेषण, प्राकशत्व-मात्रेण वा ।

—'अद्वैत-सिद्धि' पृ० ५६० ।

^२ साक्षिणि यदज्ञानं विरोधित्वमनुभूयते तत्साज्ञान-निवर्तकत्व-निवर्धनं, किन्तु स्व-विषयेच्छादी यावत्सावम् प्राकशादज्ञानाप्रसक्ति निवर्धनम् ।

—वही, पृ० ५६० ।

प्रत्यभिज्ञा का आरोपण भी 'अन्तःकरण' के साथ सम्बन्धित आत्मन् पर किया जाता है। यदि अहम् की सुपुष्टि-अवस्था के अनुभवकर्ता के रूप में अनुभूति नहीं की जाती, तो कोई भी समान औचित्य से उसके सम्बन्ध में सशय भी रख सकता था। यह मानना भी गलत है कि सकल प्रत्यक्षकर्ताओं में पाई जाने वाली अहम् सत्ता नहीं है, आत्मन् है, क्योंकि, चाहे उसकी किसी भी रूप में सकल्पना की जाय, अहम् ही ऐसे सर्व निर्देश का विषय होता है, और 'विवरण' भी यह कहता है कि आत्मन् पृथक् जीवों के सकल अनुभवों में एक ही होने के कारण अहम् के साथ अपने साहचर्य के द्वारा ही भिन्न होता है। यह नहीं कहा जा सकता कि अहम् के प्रति निर्देश अहमाश के प्रति नहीं होता बल्कि उसमें अविच्छिन्न स्व-प्रकाशक सत्ता के प्रति होता है, क्योंकि यदि यह स्वीकार किया जाय तो उस सत्ता के साथ अज्ञान का भी साहचर्य स्थापित करना पड़ेगा। अनुभवों में 'अज्ञान' भी अहम् के साथ सम्बन्धित प्रतीत होता है, और अहम् सोने वाले के रूप में प्रतीत नहीं होता, बल्कि जाग्रतावस्था के अनुभवकर्ता के रूप में प्रतीत होता है तथा वह सोने वाले के रूप में स्वयं को पहचानता है। न यह अस्वीकृत किया जा सकता है कि जाग्रतावस्था में एक व्यक्ति यह स्मरण करता है कि नींद में अहम् ने सुख का अनुभव किया है, अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि सुपुष्टि में अहम् ही निद्रा का अनुभव करता है। यह तथ्य कि, एक व्यक्ति अपने स्वप्न-अनुभव को उसी व्यक्ति के अनुभव के रूप में स्मरण करता है जिसने पहले कोई क्रिया की थी और जो अब स्मरण करता है, यह प्रदर्शित करता है कि स्वप्न-अनुभव के पूर्व की क्रिया तथा स्मरण की वर्तमान क्रिया एक ही अहम्, अनुभवकर्ता की दियाए है, यदि अब स्थित अनुभवकर्ता को शुद्ध चैतन्य भी माने तो भी जहाँ तक दृश्य अनुभव-कर्ता एवं स्मरण करने वाले व्यक्ति का सम्बन्ध है, सकल अनुभव अहम् ही के अनुभव कहे जा सकते हैं। इसके प्रतिरिक्त, यदि अहम् का सुपुष्टि में विलय मान लिया जाय, तो शरीर के जीव-प्रेरक व्यापार, जो अहम् के व्यापार माने गये हैं, अनभव हो जाएंगे। इसके प्रतिरिक्त, चूँकि हमारा आत्म-प्रेम एवं आत्म-रक्षा के लिए हमारे सवेग सदा अहम् के रूप में आत्मन् के प्रति निर्दिष्ट किये जाते हैं, इसलिये यह मानना पड़ेगा कि मय्या आत्मन् के अनुभव अहम् अर्थ का निर्देश करते हैं। यह आग्रह नहीं किया जा सकता कि विशुद्ध आत्मन् पर अहम् के मिथ्या आरोपण के द्वारा ऐसा सम्भव होता है, क्योंकि इसमें दृष्ट चक्र का समावेश हो जायगा। चूँकि, जबतक प्रेम के उच्चतम विषय के रूप में आत्मन् को ज्ञात नहीं कर लिया जाना जबतक उस पर कोई आरोपण नहीं किया जा सकता, और जबतक उस पर अहम् का आरोपण नहीं होता तबतक प्रेम के उच्चतम विषय के रूप में आत्मन् का ज्ञान नहीं किया जा सकता। इसके प्रतिरिक्त, ऐसा कोई आत्म-प्रेम का अनुभव नहीं होता जो दृश्य आत्मन् के प्रति नहीं बल्कि शुद्ध चैतन्य के प्रति निर्दिष्ट किया जा सके। 'निःशरम आनन्द को प्राप्त करूँगा' जैसे अनुभव की विशुद्ध आत्मन् पर अहम् के आरोपण के

आधार से की गई व्याख्या के उदाहरण में नी इसी प्रकार की आलोचना की जा सकती है।^१ उसके अतिरिक्त, यदि मनम् अहम् के प्रत्यय का सघटक होता है, तो 'मेरा मनस्' जैसा अनुभव, जिसमें मनम् और अहम् भिन्न प्रतीत होते हैं, अनुभव होगा तथा मनस् एव अहम् का अनुभव एक ही होगा। इसके अतिरिक्त सभी भ्रमों में दो सघटक होते हैं—प्रधिष्ठान एव आभास, किन्तु अहम् में ऐसे किन्हीं दो भ्रमों की अनुभूति नहीं होती। यह मानना भी गलत है कि 'मं स्वयं कां मामित होना है' (अह स्फुरामि) जैसे अनुभवों में चेतना में 'स्फुरण' होना प्रधिष्ठान है, और 'स्वयं तो मामित होना' मिथ्या आभास है।^२ क्योंकि, अहम् का 'स्फुरण' 'अहम्-भयं' में भिन्न होने के कारण उनमें तादात्म्यीकरण का कोई ऐसा आभास नहीं होता कि पूर्वोक्त को पश्चादुक्त का प्रधिष्ठान माना जा सके। इस प्रकार अहम् का अन्त-प्रज्ञात्मक अनुभव के द्वारा आत्मन् के रूप में अपरोक्ष प्रत्यक्ष किया जाता है, तथा अनुमान भी इसी सत्य की ओर संकेत करता है, क्योंकि, यदि अहम् को नैतिक एवं अन्य शुद्धिकरण सम्बन्धी कर्तव्या को करने का व्यादेश दिया जाता है, और यदि उसी के मुक्त होने का कथन किया जाता है, तो यह तर्क-सम्मत है कि अहमर्थ ही आत्मन् है। उस मत की पुष्टि में व्यासतीर्थ अनेक श्रुति-पाठों को प्रस्तुत करते हैं।

इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि, यदि 'अहमर्थ' निद्रा में उपस्थित होता, तो उसके गुण, यथा-इच्छा, आकांक्षा आदि का प्रत्यक्षीकरण होता। जिस द्रव्य में गुण होते हैं वह उन गुणों के द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है अन्यथा गुणों सहित एक घट को उक्त गुणों के द्वारा जानने की आवश्यकता नहीं होती। निन्देह यह सत्य है कि हम एक स्तर के गुणों के बिनाश और अन्य स्तर के गुणों की सृष्टि के मध्यान्तर में घट के अस्तित्व का कथन करते हैं। किन्तु यह हमारी प्रमुख मान्यता के विरुद्ध नहीं जाता, क्योंकि यद्यपि एक गुण-विशिष्ट वस्तु को उसके गुणों के द्वारा जानना आवश्यक होता है, तथापि इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि एक गुण-रहित वस्तु ज्ञेय नहीं होनी चाहिए। अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि, वृत्ति सुषुप्ति में किन्हीं भी गुणों का प्रत्यक्षीकरण नहीं किया जाता है, इसलिए गुण-रहित आत्मन् ही सुषुप्ति में ज्ञात किया जाता है, यदि उसका प्रत्यक्षीकरण नहीं होता तो जाग्रतावस्था में उसकी कोई स्मृति नहीं होती। इसके अतिरिक्त, सुषुप्ति में आत्मन् 'अज्ञान' के आश्रय के रूप में प्रत्यक्ष किया जाता है (जैसा कि 'शुक्ले सुषुप्ति में कुछ भी ज्ञात नहीं था 'अनुभव से प्रमाणित होता है) और इसलिए वह अहम् से भिन्न

^१ 'न्यायामृत' पृ० २८३ (अ)।

^२ इह तु स्फुरणमात्रमधिष्ठानमिति स्फुरामीत्येव धीरिति चेन्न।

होता है। स्मृति 'अज्ञान' के आश्रय के रूप में शुद्ध चैतन्य का निर्देश करती है, अहम् का नहीं। यह सत्य है कि 'विवरण' यह मानता है कि 'प्रत्यभिज्ञा' 'अन्त करण' से सम्बन्धित शुद्ध चैतन्य ही की सम्भव होती है, किन्तु, यद्यपि ऐसा है, तथापि इससे यह फलित नहीं होता कि शुद्ध चैतन्य की 'अभिज्ञा' भी 'अन्त करण' में सम्बन्धित होनी चाहिए। इसलिए सुषुप्ति अवस्था में हमें शुद्ध चैतन्य की कोई 'प्रत्यभिज्ञा' नहीं होती, वरन् उसकी 'अन्त प्रज्ञा' होती है। जाग्रतावस्था में हमें शुद्ध चैतन्य की नहीं बल्कि 'अज्ञान' से सम्बन्धित चैतन्य की प्रत्यभिज्ञा होती है। 'विवरण' के कथन का बल इस तथ्य पर नहीं है कि 'प्रत्यभिज्ञा' के लिए यह अपरिहार्य है कि शुद्ध चैतन्य का 'अन्त करण' से साहचर्य होना चाहिए, किन्तु इस तथ्य पर है कि वह किसी भी उपाधि तत्त्व के साहचर्य में पूर्णतः रहित नहीं होना चाहिए तथा ऐसा तत्त्व 'अज्ञान' के साथ उसके साहचर्य में पाया जाता है, जिसके फलस्वरूप प्रत्यभिज्ञा सम्भव होती है। स्वप्न में अनुभवकर्ता के रूप में अहम् की स्मृति सुषुप्ति में आत्मन् की अन्त-प्रज्ञा तथा उसके साथ अहम् के तादात्म्य के आरोपण के द्वारा घटित होती है। ऐसे मिथ्या आरोपण की स्मृति ही सुषुप्ति में अहम् के आभासी अनुभव के लिए उत्तरदायी होती है। यह सुझाव देना गलत है कि यहाँ एक दुष्ट चक्र का दोष हो जाता है, क्योंकि जब अहमर्थ आत्मन् में भिन्न ज्ञात किया जाता है, तभी एक मिथ्या तादात्म्यीकरण हो सकता है, तथा जब एक मिथ्या तादात्म्यीकरण होता है तभी, चूँकि अहम् सुषुप्ति अवस्था में अभिव्यक्त नहीं होता, इस धारणा का प्रवर्तन होता है कि वह भिन्न है। क्योंकि जब आत्मन् अहम् में भिन्न ज्ञात किया जाता है तभी अहम् के रूप में आत्मन् की स्मृति की सम्भावना का निषेध हो सकता है। व्यासतीर्थ कहते हैं कि 'अहमर्थ' तथा 'अहकार' दो भिन्न मत्ताएँ होने के कारण, पूर्वोक्त की अभिव्यक्ति में अनिवायं फल के रूप में पश्चादुक्त की अभिव्यक्ति का समावेश नहीं होना, तथा इससे यह व्याख्या हो जाती है कि कैसे सुषुप्ति में यद्यपि 'अहमर्थ' अभिव्यक्त होता है तथापि 'अहकार' का लोप होता है। इसके उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि अह अर्थ और अहकार का सह-अस्तित्व होता है और इस प्रकार जहाँ-जहाँ अहमर्थ विद्यमान होता है वहाँ अहकार भी होना चाहिए, और, यदि सुषुप्ति-अवस्था में अहमर्थ की अभिव्यक्ति होती तो उसके साथ ही अहकार की भी अभिव्यक्ति होनी चाहिए थी। वे आगे कहते हैं कि यही आपत्ति सुषुप्ति-अवस्था में आत्मन् की अभिव्यक्ति के लक्षण में नहीं उठाई जा सकती, क्योंकि आत्मन् वा अहकार में साहचर्य नहीं होता। व्यास-तीर्थ ने कहा है कि जैसे शक्यवादी सुषुप्ति-अवस्था में 'अज्ञान' की अभिव्यक्ति को दृष्टि व्याख्या करते हैं कि उसका निर्देश केवल वस्तुगत मत्ताओं के प्रति ही होता है, न कि विमृष्ट 'साक्षि-चैतन्य' के प्रति (यद्यपि यह सम्भव नहीं हो सकता कि वह विमृष्ट-प्रस्तुता के बिना अभिव्यक्त भी होता एवं मारती 'अज्ञान' या विषय भी होना), तब-तब ही अहमर्थ की अभिव्यक्ति या 'अज्ञान' के साहचर्य में स्थापना नहीं होता, दन्ति

यह माना जा सकता है कि उक्त निरुद्ध आत्मा अनुगत मनाया के प्रति होता है। इसका मधुसूदन यह उत्तर देने है कि 'मादि-चैतन्य' में 'अज्ञान' की अभिव्यक्ति में कोई व्याघात नहीं है, जैसा कि अहमर के साथ उक्त माहर्षय के उदाहरण में हो सकता है, अतएव व्यामतीय की व्याख्या नवया अनावश्यक है।

मधुसूदन कहते हैं कि अहमर का आत्मन् में भिन्न मना के रूप में अनुभूति किया जा सकता है, क्योंकि, शरीर की भाँति उक्त अहमर अह-प्रत्यक्ष अथवा 'मैं' के रूप में हमारे प्रत्यक्षीकरण के द्वारा मरम्भना की जाती है। यदि यह माना जाय कि आत्मन् भी अह-प्रत्यक्ष के द्वारा मरम्भित किया जाना है, तो उक्त यह है कि आत्मन्, जिस अर्थ में अह-प्रत्यक्ष के द्वारा मरम्भित किया जाना है, उस अर्थ में वह वस्तुतः एक अनात्मन् होता है। अपने अनिवार्य रूप में अह-प्रत्यक्ष में अविच्छिन्न आत्मन् का अह-प्रत्यक्ष के द्वारा मरम्भित नहीं किया जा सकता। पुनः व्यामतीय के इस मत की वि, हमारे द्वारा स्वयं अपने आनन्द के चरम लक्ष्य के रूप में अनुभूत करना यह प्रदर्शित करना है कि चरम आनन्द अहमर्य में होता है, अकरवादियों द्वारा यह आलोचना की जाती है कि चरम आनन्द जो वस्तुतः आत्मन् में होता है एक नुद्धि-पूर्ण तादात्म्य के द्वारा मिथ्या रूप में अहमर्य पर आरोपित कर दिया जाता है। इस आलोचना की पुनः मधुसूदन द्वारा इस आधार पर आलोचना की जाती है कि उक्त व्याख्या में दुष्ट चक्र का समावेश हो जाता है, क्योंकि जब अहमर्य के चरम आनन्दमय स्वरूप को जान कर लिया जाना है तभी तादात्म्य का मिथ्या प्रत्यय स्वयं को प्रमूत करता है, तथा जब तादात्म्य का मिथ्या प्रत्यय उपस्थित होता है तभी उस चरम आनन्दमय स्वरूप का भान होता है। इसके प्रति, पुनः, मधुसूदन का उत्तर यह कि सुषुप्ति अवस्था का अनुभव आत्मन् को शुद्ध चैतन्य के रूप में अभिव्यक्त करता है, जबकि अहमर्य अनभिव्यक्त रहता है, इस प्रकार सुषुप्ति की साक्षि द्वारा अहमर्य आत्मन् से भिन्न होता है। अहमर्य स्वयं अनभिव्यक्त होता है, और उसकी अभिव्यक्ति सदा विशुद्ध आत्मन् के साथ उसके तादात्म्य के मिथ्या आरोपण के द्वारा होती है। मधुसूदन यह अभिवचन देना चाहते हैं कि सुषुप्ति में चरम आनन्द का अनुभव विशुद्ध आत्मन् की अभिव्यक्ति होता है, अहमर्य की अभिव्यक्ति नहीं, अहम् केवल उस विशुद्ध आत्मन् के साथ तादात्म्य के द्वारा आनन्दमय भासित होता है जिसमें सुषुप्ति अवस्था का आनन्द स्थित होता है।

व्यामतीय की आपत्ति यह है मोक्ष में आत्मन् आनन्द के चरम लक्ष्य के रूप में अनुभूत नहीं होता, क्योंकि वहाँ कोई द्वैत नहीं होता, किन्तु, यदि ऐसा अनुभव आत्मन् का स्वरूप हो तो उसके विनाश के साथ ही मोक्ष में आत्मन् का विनाश हो जायगा। इसके प्रति मधुसूदन का यह उत्तर है कि आत्मन् का चरम आनन्द के लक्ष्य के रूप में अनुभव केवल एक सोपाधिक अभिव्यक्ति होती है, अतएव मोक्ष में इस उपाधिक के निवारण से आत्मन् के विनाश का कोई भय नहीं हो सकता।

शकरवादियों द्वारा यह आग्रह किया जाता है कि मनस् मे स्थित 'कर्तृत्व' का आत्मन् पर मिथ्या आरोपण हो जाता है, जिसके फलस्वरूप वह मिथ्या ढग से कर्त्ता के रूप मे भासित होता है, यद्यपि उसके यथार्थ अपरिवर्तनशील स्वरूप का सुषुप्ति मे प्रत्यक्षीकरण होता है। व्यासतीर्थ उत्तर देते है कि भ्रम के दो विशिष्ट उदाहरण होते हैं, अर्थात् (१) जहाँ जपा-पुष्प का लाल रंग एक स्फटिक पर प्रतिबिम्ब होता है, जिसके फलस्वरूप श्वेत स्फटिक लाल प्रतीत होता है तथा (२) जहाँ एक रज्जु एक भयानक सर्प के रूप मे भासित होता है। अब, प्रथम उदाहरण मे सादृश्य का अनुसरण करते हुए एक व्यक्ति यह आशा करेगा कि मनस् प्रथक् रूप से एक कर्त्ता के रूप मे ज्ञात किया जायगा, ठीक उसी प्रकार जैसे जपा-पुष्प लाल ज्ञात किया जाता है, तथा शुद्ध चैतन्य भी एक कर्त्ता के रूप मे भासित होना चाहिए, ठीक वैसे ही जैसे स्फटिक लाल भासित होता है। यदि यह उत्तर दिया जाता है कि भ्रम प्रथम प्रकार का नहीं होता, चूँकि मनस् का गुण प्रतिबिम्बित नहीं होता वरन् अपने गुणो सहित मनस् स्वयं आरोपित किया जाता है, इसलिए यहाँ भ्रम द्वितीय प्रकार का होगा। किन्तु तब भी सर्प स्वयं भयानक प्रतीत होता है, तथा इस सादृश्य के अनुसार एक व्यक्ति यह आशा करेगा कि मनस् स्वतन्त्र रूप से एक कर्त्ता प्रतीत होना चाहिए और शुद्ध चैतन्य भी ऐसा प्रतीत होना चाहिए।

उत्तर मे मधुसूदन कहते है कि वे द्वितीय प्रकार के भ्रम को स्वीकार करते है, और यह मानते है कि मनस् के कर्तृत्व के समान्तर शुद्ध चैतन्य मे कर्तृत्व भासित होता है, और फिर मनस् एव शुद्ध चैतन्य के तादात्म्यीकरण के द्वारा उक्त दो सख्यात्मक दृष्टि मे भिन्न भेदाओं का मिथ्या तादात्म्य स्थापित हो जाता है। पर वस्तुतः, शुद्ध चैतन्य मे मनस् के कर्तृत्व का भ्रम उक्त दोनों प्रकार का माना जा सकता है। जैसाकि उपर बताया जा चुका है, निरुपाधिक के रूप मे पश्चादुक्त प्रकार जिनमे वह जिनका आरोपण किया जाता है (अध्याममान, यथा-भयानक सर्प), 'व्यावहारिक' सत्ता होने के कारण भ्रामक ज्ञान (रज्जु सर्प जिनकी केवल 'प्रातिभासिक' सत्ता होती है) से अधिक सत्य होता है। उनकी प्रथम प्रकार के 'मोपाधिक' भ्रम के रूप मे भी व्याख्या की जा सकती है, क्योंकि वह जिसका आरोपण किया जाता है (मनस् का कर्तृत्व) और वह जो मिथ्या प्रतिभास होता है (शुद्ध चैतन्य का कर्तृत्व) दोनों एक ही स्तर की सत्ता, अर्थात्, 'व्यावहारिक' सत्ता रखते हैं, जिसे हम जपा-पुष्प एव स्फटिक के मध्य एक 'सोपाधिक' भ्रम की दान के रूप मे जानते है।

मधुसूदन निर्देश करते है कि अहंकार दो अंशो मे निर्मित होता है, (१) प्रविष्टान शुद्ध चैतन्य, और (२) कर्त्ता के रूप मे जड़ अंश। द्वितीय अंश वस्तुतः मनस् मे होता है, तथा शुद्ध चैतन्य के साथ उनके एक मिथ्या तादात्म्यीकरण के द्वारा ही 'मैं कर्त्ता हूँ' अनुभव सम्भव होता है, अतः कर्तृत्व की अनुभूति केवल तब भ्रम के

द्वारा ही घटित होती है। अतः यह आपत्ति अवैध है कि, यदि मनम् का कर्तृत्व अहमर्थ पर स्थानान्तरित कर दिया जाय तो आत्मन् को बन्धन एवं मोक्ष के अधीन नहीं माना जा सकता, क्योंकि तदात्म्यीकरण अहमर्थ मग्न मनम् व उसमें मग्न मनम् कर्तृत्व के शुद्ध चैतन्य के साथ मिथ्या तादात्म्यीकरण का फल होता है। व्यासतीर्थ ने यह निर्देश किया था कि साख्यवादियों के साथ तर्क करते समय शरकरवादियों ने 'बुद्धि' के कर्तृत्व का खण्डन किया था (ब्रह्म-सूत्र, ॥ ३, ३३)। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि शरकरवादियों ने यह कथन किया था कि चैतन्य कर्ता एवं अनुभवों का भोक्ता दोनों होता है, न कि केवल भोक्ता जैसा कि साख्यवादियों ने घोषित किया था, उन्होंने न तो 'बुद्धि' के कर्तृत्व का खण्डन किया था और न शुद्ध चैतन्य का कथन किया था।

व्यासतीर्थ कहते हैं कि 'मैं एक ब्राह्मण हूँ' जैसे अनुभवों में ब्राह्मण शरीर का 'मैं' तादात्म्यीकरण होता है, तथा यह 'मैं' शरकरवादियों के अनुसार आत्मन् में भिन्न होता है, क्योंकि शरकरवादियों द्वारा 'मैं' को आत्मन् नहीं माना जाता है। पुनः, यदि शरीर एवं आत्मन् के तादात्म्य का अपरोक्ष प्रत्यक्षीकरण किया जाता है, तथा उसका व्याघात करने के लिए कोई सत्य अनुमान उपलब्ध नहीं है तो यह कथन करना कठिन है कि वे भिन्न हैं। इसके अतिरिक्त, शरीर और इन्द्रियाँ एक दूसरे में भिन्न ज्ञात की जाती हैं तथा दोनों का आत्मन् के साथ तादात्म्य नहीं माना जा सकता। पुनः, यदि सकल भेद भ्रम है, तो तादात्म्य का प्रत्यय, जो भेद का विरोधी है, अनिर्वाचित सत्य होगा। इसके अतिरिक्त, वास्तव में, शरीर और आत्मन् का ऐसा कोई मिथ्या-तादात्म्यीकरण कभी भी घटित नहीं होता, क्योंकि मानवों का कौन कहे पशु भी यह जानते हैं कि वे अपने शरीरों से भिन्न होते हैं तथा, यद्यपि उनके शरीर जन्मान्तर में परिवर्तित होते हैं तथापि वे स्वयं निरन्तर वही बने रहते हैं।

मधुसूदन उत्तर में कहते हैं कि शरीर एवं अहम् का मिथ्या तादात्म्यीकरण सम्भव है क्योंकि अहम् का एक सघटन शुद्ध चैतन्य होता है, और इस प्रकार उसके साथ मिथ्या तादात्म्यीकरण का अर्थ होता है चैतन्य के साथ तादात्म्यीकरण। इसके अतिरिक्त, यह कहना गलत है कि, यदि प्रत्यक्षीकरण शरीर और आत्मन् के मध्य तादात्म्य को प्रकट करता है तो अनुमान के द्वारा उनके भेद को स्थापित करना सम्भव नहीं है। क्योंकि यह सुविदित है (यथा, प्रत्यक्षीकरण में चन्द्रमा के आभासी आकार के उदाहरण में) कि प्रत्यक्षीकरण द्वारा प्राप्त निष्कर्षों को सुप्रमाणित अनुमान एवं शब्द के द्वारा प्रायः सशोधित किया जाता है। पुनः, यह आपत्ति गलत है कि सकल भेद भ्रमक होने के कारण, भेद का विरोधी, अर्थात् मिथ्या तादात्म्यीकरण मत्त होना चाहिए, क्योंकि मिथ्यात्व के स्वरूप से मबधित विचार-विमर्श में यह बता दिया गया है कि भाव और अभाव दोनों एक ही काल में मिथ्या हो सकते हैं। इसके अतिरिक्त

व्यावहारिक जीवन में आत्मन् के साथ शरीर के मिथ्या तादात्म्यीकरण का अनुमान एवं श्रुति-पाठों के साक्ष्य द्वारा निवारण किया जा सकता है, जबकि सकल भेद के भ्रम का निवारण केवल मोक्ष से पूर्व की अन्तिम ज्ञानात्मक अवस्था के द्वारा ही किया जा सकता है। मधुसूदन मानते हैं कि आत्मन् के साथ शरीर के सवध की सकल व्याख्या व्यर्थ है, तथा जो एकमात्र व्याख्या समीचीन प्रतीत होती है वह यह है कि शरीर आत्मन् पर एक मिथ्या आरोपण होता है।

जगत्-प्रपञ्च की अनिर्वचनीयता

व्यामतीर्थ द्वारा यह आग्रह किया जाता है कि शंकरवादियों के लिए यह सिद्ध करना कठिन है कि जगत्-प्रपञ्च 'अनिर्वचनीय' है, चाहे 'अनिर्वचनीय' पद को किसी भी अर्थ में लिया जाय। इस प्रकार, चूँकि उसे अनिर्वचनीय कहा जाता है, अतः ऐसा कहना मात्र भी उसके स्वरूप का एक यथेष्ट वर्णन हो जाता है, न यह कहा जा सकता है कि जिस ज्ञान अथवा विषय की परिभाषा अथवा वर्णन किया जा सकता था उसका अभाव होता है, क्योंकि उनके अभाव में वर्णन के प्रति कोई उल्लेख सम्भव नहीं होगा। न यह कहा जा सकता है कि अनिर्वचनीयता का अर्थ यह है कि वह सत् एवं असत् दोनों में भिन्न है, क्योंकि उनसे भिन्न होते हुए भी वह दोनों का संयोजन हो सकता है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि अनिर्वचनीयता इस तथ्य में निहित है कि जगत्-प्रपञ्च न तो सत् है, और न असत् है और न सदसद् है। अनिर्वचनीयता इस तथ्य में भी निहित कही जा सकती है कि 'जगत्-प्रपञ्च जिस प्रसङ्ग से सम्बन्धित होता है उसमें उसका व्याधान हो सकता है। यह नहीं कहा जा सकता कि उपरोक्त स्थिति हमें किसी नवीन मत पर नहीं पहुँचाती, क्योंकि एक अस्तित्ववान् सत्ता किसी भी अन्य अस्तित्ववान् सत्ता से भिन्न ज्ञात की जा सकती है, क्योंकि यहाँ किसी विशेष अस्तित्व का नहीं बरन् स्वयं अस्तित्व का निषेध किया गया है। यदि यह कथन करना सम्भव है कि एक ऐसी सत्ता हो सकती है जो न सत् है और न असत् है, तो निश्चय ही वह एक नवीन तर्क वाक्य होगा। मधुसूदन आगे निर्देश करते हैं कि 'सत्' और 'असत्' यहाँ अपने मान्य अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं, और दोनों मिथ्या होने के कारण उनमें से एक के निषेध में दूसरे की स्वीकृति का समावेश नहीं होता, अतएव विमध्य-नियम लागू नहीं होता। जब यह कहा जाता है कि अनिर्वचनीयता इस तथ्य में निहित है कि एक वस्तु न सत् है और न असत् है, तब उसका केवल यही अर्थ होता है कि चूँकि जो कुछ भी स्वीकृत अथवा अस्वीकृत किया जा सकता है वह मिथ्या है, इसलिए उनमें से कोई भी स्वीकृत नहीं किया जा सकता, क्योंकि जो स्वप्नप्रतयवर्णनीय है उसकी किसी मूल आशा विनिष्ट रूप में स्वीकृति नहीं की जा सकती।'

'न च तर्हि मयारि-वैयर्थ्योक्तिः तत्र ननु-तत्प्रतिरोधि-दुर्निश्चयतामात्रे प्रवृत्ताय, न हि सम्भवात् दुर्निश्चयस्य विविधस्य रूपसामान्य सम्भवति। —'षट्चैतन्य-निर्दिष्टि' पृ० १०१।

व्यासतीयं तर्कं देते है कि सत् और असत् का अव्याख्येय स्वरूप उनको अनिवंचनीय कहने का आधार नहीं बनाया जाना चाहिए, क्योंकि यदि ऐसा होता, तो 'अविद्या' की समाप्ति को भी जिसे न सत् और न असत् और न सदमद् माना जाता है, अनिवंचनीय कहा जाना चाहिए था। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि 'अविद्या' की समाप्ति को विलक्षण कहा जाता है, क्योंकि उमका मोक्ष की अवस्था में अस्तित्व नहीं होता, वे आगे आग्रह करते है कि यह मानने में कोई असंगति नहीं है कि एक सत्ता और उसका अभाव (शर्त यह है कि वे दोनों मिथ्या हों) दोनों का किसी अन्य सत्ता में अभाव हो सकता है—यह तभी असम्भव होता है जब भाव और अभाव दोनों यथार्थ हों। मधुसूदन आगे कहते है कि सत् एव असत् परस्पर निषेधात्मक नहीं है, वरन् वे परस्पर निषिद्ध क्षेत्रों में अस्तित्व रखते हैं। इस अर्थ में सत् की यह परिभाषा दी जा सकती है कि वह असत् से विरोधी होने का धर्म है तथा असत् की यह परिभाषा दी जा सकती है कि वह सत् के रूप में अभिव्यक्त होने की अयोग्यता है। यह तर्क किया जा सकता है कि इस अर्थ में जगत्-प्रपञ्च को सत् और अमत् से भिन्न नहीं माना जा सकता। इसका उत्तर है कि—यह मत मानकर कि सत् और असत् अपने स्वरूप में इस रूप में ऐकान्तिक नहीं होते है कि—सत् के अभाव को असत् कहा जाय तथा असत् के अभाव को सत् कहा जाय, वल्कि इस रूप में कि एक की अनुपस्थिति में अन्य की उपस्थिति होती है, एक ऐसी सम्भावना रक्खी गई है जिसके फलस्वरूप दोनों एक ही काल में अनुपस्थित रह सके। इस प्रकार, यदि नित्यता एव अनित्यता की विनाश से सवधित-सत् एव विनाश से असवधित-सत् के रूप में परिभाषा दी जाय तो उन दोनों का सामान्यता में अभाव हो सकता है, जिसमें कोई सत् नहीं होता, और पुनः, यदि नित्यता की भविष्य में किसी परिसीमा के अभाव के रूप में परिभाषा दी जाय, और अनित्यता की परिभाषा सत् के अतिरिक्त सकल वस्तुओं के विनाशत्व के रूप में दी जाय तो 'प्रागभाव' की एक ऐसी सत्ता के रूप में परिभाषा दी जा सकती है जिसमें न सत्ता है और न असत्ता है, क्योंकि एक व्यवसाभाव का एक भविष्य होता है तथा साथ ही एक भावात्मक सत्ता के अतिरिक्त किसी अन्य वस्तु के द्वारा उसकी समाप्ति नहीं की जा सकती, अतएव उपर्युक्त अर्थों में उसमें न नित्यता होती है और न अनित्यता। इसलिए मिथ्या रजत मिथ्या होने के कारण न तो व्याघात-योग्य मानी जा सकती है और न व्याघात-रहित कही जा सकती है। किन्तु प्रतिपक्षी यह तर्क करता है कि यह उदाहरण सर्वथा अप्रासंगिक है, चूँकि 'सामान्य' का कोई विनाश नहीं होता अतएव वह अनित्य है, तथा प्रागभाव अनित्य है क्योंकि वह विनष्ट होता है। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि शंकरवादी अपनी बात केवल इस उदाहरण से ही सिद्ध नहीं करते, किन्तु अपनी मान्यता के समर्थन में अन्य प्रमाणों के पुरस्कार के रूप में ही उक्त उदाहरण को प्रस्तुत करते हैं। जगत्-प्रपञ्च में सत् एव असत् के धर्म, बिना विरोध के इसलिए पाये जाते हैं कि कल्पित वस्तुओं (सत् एव असत्) के धर्म होने के कारण

एक दूसरे का व्याघात नहीं करते ।^१ यदि एक वस्तु एक यथार्थ अर्थ में अनित्य नहीं मानी जाती है, तो उसे तभी तक अनित्य मानने में कोई व्याघात नहीं है जब तक उसका अस्तित्व बना रहता है । व्यासतीर्थ की इस आलोचना के विरुद्ध कि यदि जगत्-प्रपञ्च किसी वस्तु द्वारा किन्हीं भी कारणों से अनिवर्चनीय कहा जाता है तो उसका वह कथन स्वयं एक स्वीकारोक्ति है, अतएव यहाँ एक व्याघात हो जाता है मधुसूदन उक्त युक्तियाँ देते हुए कहते हैं कि तात्त्विक धर्मों के अभाव को इस आधार पर स्वीकार करने में कोई व्याघात नहीं होता कि उक्त धर्म कल्पित है ।^२ सत् एव असत् दोनों के रूप में अनिवर्चनीय होने का अर्थ यह है कि विचाराधीन वस्तु में इन दोनों का व्याघात पाया जाता है । जब यह कहा जाता है कि कल्पित जगत्-प्रपञ्च दृश्य, अदृश्य, वाच्य अथवा अव्याच योग्य नहीं होना चाहिए, तब एक भ्रान्ति हो जाती है, क्योंकि वह निश्चय ही किसी यथार्थ अर्थ में उक्त स्वीकारोक्तियों से परे है, किन्तु उक्त धर्मों को कल्पित आभासों के रूप में स्वीकार करने में कोई विसंगति नहीं है, चूँकि वे सकल अनुभव में उक्त रूपों में प्रस्तुत किये जाते हैं । साराण यह है कि, जब विरोधी धर्म स्वयं काल्पनिक होते हैं, तब किसी एक विशेष वस्तु के सवध में उनके पारस्परिक निषेध में कोई विसंगति नहीं होती, यदि पारस्परिक निषेध अतात्त्विक है तो उनकी पारस्परिक स्वीकृति भी अतात्त्विक है । व्यासतीर्थ तर्क करते हैं कि जगत्-प्रपञ्च के 'अनिर्वाच्यत्व' का यह अर्थ नहीं हो सकता कि वह सत् अथवा असत् का आश्रय नहीं है, क्योंकि अमत् और ब्रह्मन् दोनों गुण-रहित होने के कारण जगत्-प्रपञ्च की उक्त अवस्थाओं को सतुष्ट करेंगे, और वे भी अनिवर्चनीय कहलाने के अधिकारी होंगे । यह नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्मन् को कल्पित सत्ता आश्रय माना जा सकता है, क्योंकि इसका उत्तर यह है कि जगत्-प्रपञ्च के सवध में भी यही कहा जा सकता है । पुनः चूँकि ब्रह्मन् गुण-रहित है, अतः यदि उसके सम्बन्ध में सत् का निषेध किया जाय, तो मत् के अभाव का भी निषेध नहीं किया जा सकता, इसलिए, यदि सत् एव सत् के अभाव का ब्रह्मन् के प्रति निषेध किया जाय तो ब्रह्मन् स्वयं अनिवर्चनीय हो जाता है । मधुसूदन का उत्तर यह है कि जगत्-प्रपञ्च में सत् और असत् दोनों का निषेध केवल इस अर्थ में अनिवर्चनीय है कि उक्त निषेध जगत्-प्रपञ्च पर तभी तक लागू होता है जब तक वह विद्यमान है, जबकि ब्रह्मन् में उक्त निषेध निरपेक्ष होता है । जहाँ व्यासतीर्थ की युक्ति का वन उम तथ्य पर है कि सत् और असत् दोनों का एक ही काल में निषेध

^१ धर्मिणीय कल्पितयेन विरुद्धयारपि धर्मयोरभावान् ।

—वही, पृ० ६२२ ।

^२ अतात्त्विक हेतु-मार्गानां नास्तिक-धर्मभावस्य नाधनेन व्याघातभावान् ।

—वही, पृ० ६२३ ।

नहीं किया जा सकता, वहाँ मधुसूदन ताँ कर्ने हैं कि, चूँकि मन् का निषेध और उसकी स्वीकृति एक ही स्तर के नहीं होने हैं (पदनाशक 'वाचस्पति' स्तर ही होती है), अतः उमकी एक ही कान में स्वीकृति में कोई व्यापान नहीं होना । इसी प्रकार मधुसूदन यह तर्क कर्ने हैं कि ब्रह्मन् में गुणों का निषेध (निषिद्धेण्य) मय एक गुण नहीं माना जाना चाहिए, क्योंकि जिस गुण का निषेध किया जाता है वह कल्पित होता है अतएव उमका निषेध स्वयं एक गुण नहीं होना है । व्यामतीयं आगे आग्रह करते हैं कि शकरवादियों की युक्ति की विचारधारा का अनुसरण करने हुए कोई यह भी कह सकता है कि प्रतिभामिक शुक्ति-रजन का व्यावहारिक शुक्ति के द्वारा कोई बाध नहीं हो सकता, क्योंकि दोनों दो भिन्न स्तर की मताएँ हैं । उमका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि प्रातिभामिक सत्ता एवं व्यावहारिक सत्ता दोनों 'भासि-नैतन्य' द्वारा ग्रहण किये जाते हैं, तथा इसी में उनकी एक रूपता एवं एक का दूसरे द्वारा व्यापान निहित होते हैं, प्रातिभामिक का व्यावहारिक के द्वारा कोई अपरोक्ष बाध नहीं होता, अतएव व्यामतीय की आलोचना अमफन हो जाती है ।

ब्रह्मन् का स्वरूप

भ्रम के स्वरूप का वर्णन करते हुए व्यामतीयं कहते हैं कि जब रजत का अवचेतन सस्कार जाग्रत होता है, तब ज्ञानेन्द्रियाँ विशिष्ट दोषों से सवधित होने के कारण शुक्ति 'इद' को रजत के साहचर्य में ग्रहण करती है । इसलिए किसी काल्पनिक रजत की कोई उत्पत्ति नहीं होती, जैसाकि शकरवादी श्रमिकथन करते हैं, रजत विद्यमान न होने के कारण, उत्तरवर्ती प्रत्यक्षीकरण यह प्रत्यक्ष बता देता है कि केवल मिथ्या रजत ही का भास हुआ था । यहाँ अनुमान का भी बहुत उपयुक्त स्थान है, क्योंकि जो भी मिथ्या ज्ञान है वह असत् वस्तुओं का निर्देश इसलिए करता है कि वे सत् नहीं होती । व्यासतीयं आगे यह निर्देश करते हैं कि उनका भ्रम-सबधी मत (अन्यथा-स्याति) बौद्धों के भ्रम-सबधी मत (असत्-स्याति) से इस बात में भिन्न है कि बौद्ध-मत में 'यह रजत है' प्रतिभास पूर्णतः मिथ्या होता है, जबकि व्यासतीयं के मत में 'यह' सत्य होता है, यद्यपि 'रजत' के साथ उसका साहचर्य मिथ्या है ।

व्यासतीयं आगे निर्देश करते हैं कि यदि मिथ्या रजत को 'अज्ञान' की एक उपज मान लिया जाय तो यह मानना गलत होगा कि वह त्रिकाल-निषेध-योग्य है, क्योंकि यदि वह 'अज्ञान' की उपज होती, तो वह अस्तित्व में होती और निषेध योग्य नहीं होती । यह कहना भी गलत है कि मिथ्या आभास का निषेध उसके यथार्थ के सबध - ३ क्योंकि आभास के मिथ्या होने के लिए आवश्यक है कि निषेध उसे यथार्थ - ३ आभास के रूप में अस्वीकृत करे, चूँकि उसकी यथार्थता का ता होगा और उक्त सत्ता को मिथ्या नहीं बना सकेगा ।

व्यासतीर्थ ने तर्क किया था कि, चूँकि ब्रह्मन् विवाद का विषय है और चूँकि उसके स्वरूप के सम्बन्ध में सशय है, ऐसे सशयों के निवारण का अर्थ किसी भावात्मक स्वरूप की स्वीकारोक्ति है। इसके अतिरिक्त, तर्क-वाक्य शब्दों से निर्मित होते हैं, और यदि यह माना जाय कि कोई भी सघटक शब्द गौण अर्थ में ब्रह्मन् का निर्देश करता है, तो उक्त गौण अर्थ को मुख्य अर्थ से सम्बन्धित करना पड़ता है, क्योंकि नियमानुसार जब प्रसंग के द्वारा मुख्य अर्थ भ्रान्ति में पड़ जाता है तब गौण अर्थों की प्राप्ति एक मुख्य अर्थ के साहचर्य के द्वारा ही की जा सकती है। द्वितीय आपत्ति के उत्तर में मधुसूदन कहते हैं कि एक शब्द गौण अर्थ अपरोक्ष रूप में प्रदान कर सकता है, तथा उसमें अनिवार्यतः मुख्य अर्थ की भ्रान्ति का समावेश नहीं होता। प्रथम आपत्ति के प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि ब्रह्मन् का अमेदात्मक स्वरूप अनिवार्यतः किसी स्वीकारात्मक धर्म के द्वारा ज्ञात नहीं किया जा सकता, वरन् सर्व विरोधी प्रत्ययों के निषेध के द्वारा ज्ञात किया जा सकता है। यदि यह आपत्ति की जाय कि ऐसे विरोधात्मक प्रत्ययों के निषेध में अनिवार्यतः इस बात का समावेश हो जायगा कि वे प्रत्यय ब्रह्म-ज्ञान के सघटक हैं, तो मधुसूदन का उत्तर यह है कि विरोधात्मक प्रत्ययों का ऐसा निषेध ब्रह्मन् का स्वरूप होने के कारण, वह किसी विशेष सत्ता की अभिव्यक्ति की प्रतीक्षा किये बिना अपरोक्ष रूप से अभिव्यक्त एव ज्ञात होता है। विशेष अर्थों के साहचर्य को समाविष्ट करने वाले साधारण तर्क-वाक्यों के कार्य-व्यापार की व्याख्या इस रूप में की जानी चाहिए कि वे विशेष अर्थों के साहचर्य का उल्लेख करने वाले तर्क-वाक्य के सघटकों से परे एक अव्यक्त एव अविशिष्ट अर्थों की अभिव्यक्ति को प्रेरित करते हैं।

व्यासतीर्थ तर्क करते हैं कि यदि ब्रह्मन् को भेद-रहित माना जाता है, तो वह ज्ञान अथवा विशुद्ध आनन्द में एक-रूप नहीं माना जा सकता, अथवा एक व नित्य, या 'माक्षि-चैतन्य' नहीं माना जा सकता। ब्रह्मन् शुद्ध चैतन्य नहीं हो सकता, क्योंकि चैतन्य का अर्थ विषयों की अभिव्यक्ति नहीं हो सकता, चूँकि मोक्ष में अभिव्यक्त होने के लिये कोई विषय ज्ञेय नहीं रहते। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि, यद्यपि मोक्ष में कोई विषय नहीं होता, तथापि उस कारण से उसके प्रकाशक स्वरूप की कोई हानि नहीं होती। व्यासतीर्थ के इस मुम्वर के प्रति कि ब्रह्मन् ऐसा विशुद्ध आनन्द नहीं माना जा सकता जिसकी व्याख्या 'अनुकूल-वेदनत्व' अथवा केवल 'प्रसन्नत्व' के रूप में की जा सके, चूँकि इसमें इस आलोचना का समावेश हो जायगा कि उक्त प्रसन्नत्व किसी वाह्य उपाधि के कारण होता है, मधुसूदन का उत्तर यह है कि ब्रह्मन् निष्पाधिक इष्टता (निष्पाधिकेष्टरूपत्वात्) के रूप में सकल्पित विशुद्ध आनन्द माना जाता है। मधुसूदन का आग्रह है कि इसका अर्थ दुःख का अभाव नहीं हो सकता, क्योंकि दुःख का अभाव आनन्द में मित्र होता है तथा उक्त परिभाषा का

होने के लिए यह आवश्यक है कि दुःख का अभाव आनन्द की स्थापना को उत्पन्न करे। व्यासतीर्थ आगे तर्क करते हैं कि यदि यह निरुपाधिक इष्टता स्वयं सोपाधिक नहीं हो सकती, तो ब्रह्मन् का आनन्दमय स्वरूप कुछ उपाधियों का फल होना चाहिए। इसके अतिरिक्त, यदि विशुद्ध आनन्द के रूप में ब्रह्मन् का स्वरूप विशुद्ध ज्ञान के रूप में उसके स्वरूप से भिन्न हो, तो दोनों दृष्टिकोण एकांगी हैं, और, यदि उनमें तादात्म्य है, तो ब्रह्मन् को विशुद्ध ज्ञान एवं विशुद्ध आनन्द दोनों प्रकार से संबोधित करना व्यर्थ है। इसका मधुसूदन यह उत्तर देते हैं कि, यद्यपि ज्ञान एवं आनन्द एक-रूप हैं, तथापि कल्पित शाब्दिक प्रयोग के द्वारा उनका भिन्न रूप में कथन किया जाता है। वे आगे आग्रह करते हैं कि विषय-रहित विशुद्ध ज्ञान की विशुद्ध आनन्द के रूप में परिभाषा दी जाती है,^१ विशुद्ध आनन्द विशुद्ध द्रष्टा (दृगनतिरेकात्) के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होता। इस मत के अनुसार पुनः आनन्द एवं उसकी चेतना में कोई भेद नहीं है। व्यासतीर्थ तर्क करते हैं कि, यदि ब्रह्मन् को अद्वैत माना जाता है, तो उसमें द्वैत के अभाव का समावेश हो जाता है। यदि ऐसा अभाव मिथ्या है, तो ब्रह्मन् द्वैतमय हो जाता है, और, यदि ऐसे अभाव की स्वीकृति की जाय तो भी ब्रह्मन् द्वैतमय हो जाता है, क्योंकि उसमें अभाव की स्वीकृति का समावेश हो जाता है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि अभाव की यथार्थता एक ऐसे आश्रय से अधिक कुछ भी नहीं है जिसमें अभाव की स्वीकृति की जाती है, उस दशा में अभाव का अर्थ ब्रह्मन् के अतिरिक्त कुछ भी नहीं होगा, अतएव यह आलोचना अवैध है कि अभाव की स्वीकृति में द्वैत का समावेश हो जायगा।

‘साक्षि-चैतन्य’ के सम्बन्ध में व्यासतीर्थ तर्क करते हैं कि विशुद्ध सत् के रूप में ‘साक्षि’ की परिभाषा पाणिनि की परिभाषानुसार उक्त शब्द के पारिभाषिक अर्थ में अमान्य है। इसके प्रति मधुसूदन का उत्तर यह है कि ‘साक्षि’ को ‘अविद्या’ में अथवा उसके रूपान्तरण में प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य के रूप में परिभाषित किया जा सकता है, और इस प्रकार विशुद्ध सत् भी अपने प्रतिबिम्ब के द्वारा ‘द्रष्टा’ माना जा सकता है। इस आधार पर उठाई गई चक्रक हेत्वाभास सम्बन्धी आपत्ति प्रभावहीन रहती है कि परावर्तन की उपाधियों एवं द्रष्टा की योग्यता में अन्योन्याश्रय होता है, क्योंकि उक्त अन्योन्याश्रय अनादि होता है। मधुसूदन के अनुसार ‘साक्षि-चैतन्य’ न तो शुद्ध ब्रह्मन् होता है और न ‘बुद्धि’ से उपाधिकृत ब्रह्मन् होता है, बल्कि ‘अविद्या’ अथवा उसके रूपान्तरण में प्रतिबिम्बित चैतन्य होता है, ‘साक्षि-चैतन्य’ यद्यपि सभी द्रष्टाओं में एक होता है, तथापि वह प्रत्येक विशेष द्रष्टा से एकरूप होकर व्यवहार करता है, और इस प्रकार एक विशेष द्रष्टा के अनुभव उक्त विशेष द्रष्टा से तादात्म्यीकृत ‘साक्षि-

^१ एतेन विषयानुल्लेखि-ज्ञानमेवानन्दमित्यपि युक्तम्।

मधुसूदन का उत्तर यह है कि ब्रह्मन् ऐसे अधिष्ठान के रूप में बना रहता है जो 'माया' के रूपान्तरणों को सम्भव बनाता है। ब्रह्मन् का 'माया' से अधिक व्यापक अस्तित्व होता है, अतएव वह 'माया' के परिवर्तनों में भाग नहीं ले सकता। आगे यह आपत्ति बँध नहीं है कि, यदि ब्रह्मन् यथार्थ है तो जगत् भी उसका कार्य होने के नाते यथार्थ होना चाहिए, क्योंकि केवल रूपान्तरित होने वाले कारण (यथा पृथ्वी अथवा स्वर्ण के) के धर्म ही कार्य में प्रविष्ट होते हुए पाये जाते हैं, जबकि ब्रह्मन् अधिष्ठान कारण होने के नाते हमें कोई ऐसा सादृश्य उपलब्ध नहीं है जिसके आधार पर हम यह आशा करें कि वह अपने कार्य में प्रविष्ट हो जाना चाहिए।

व्यासतीर्थ आगे कहते हैं कि जैसे कोई घटों के अस्तित्व का कथन करता है ठीक वैसे ही कोई काल्पनिक सत्ताओं के अनस्तित्व का कथन कर सकता है, किन्तु उसमें इस कथन की पूर्व-कल्पना नहीं होती कि अनस्तित्व काल्पनिक सत्ताओं का उपादान कारण होता है। पुनः, यदि ब्रह्मन् जगत् का उपादान कारण होता तो, धू कि ब्रह्मन् विशुद्ध आनन्द है, इसलिए जगत् से भी आनन्द-स्वरूप होने की आशा की जानी चाहिए, जो वह नहीं है। पुनः, कारणता के 'विवर्तवादी' मत के अनुसार एक उपादान कारण के कथन में कोई अर्थ नहीं होता। इसके अतिरिक्त, यदि ब्रह्मन् उपादान कारण है, तो 'अन्तःकरण' का दुःख एवं अन्य सासारिक अनुभवों के उपादान एवं परिणामवादी कारण के रूप में कथन नहीं किया जा सकता।

शंकरवादियों के इस तर्क का परीक्षण करते हुए कि ब्रह्मन् स्व-प्रकाश है, व्यास-तीर्थ कहते हैं कि 'स्व-प्रकाश' पद के अर्थ को पहले स्पष्ट करना चाहिए। यदि उसका अर्थ यह है कि ब्रह्मन् किसी भी मानसिक वृत्ति का विषय नहीं बन सकता, तो गुरु एवं शिष्य के मध्य ब्रह्मन् के स्वरूप के सबध में कोई विचार-विमर्श नहीं हो सकता, क्योंकि विचार-विमर्श तभी हो सकता है यदि ब्रह्मन् एक मानसिक वृत्ति का विषय हो। यदि यह आग्रह किया जाय कि ब्रह्मन् इस अर्थ में स्वप्रकाश है कि, यद्यपि वह ज्ञान का विषय नहीं होता तथापि उसका सदा अपरोक्ष ज्ञान होता है तो यह निर्देश किया जा सकता है कि उक्त परिभाषा खण्डित हो जाती है, धू कि सुषुप्ति तथा प्रलय में ब्रह्मन् का ऐसा कोई अपरोक्ष ज्ञान नहीं हुआ करता। यह नहीं कहा जा सकता कि, यद्यपि सुषुप्ति में ब्रह्मन् का अपरोक्ष ज्ञान नहीं किया जा सकता, तथापि उसमें उक्त रूप से ज्ञात होने की 'योग्यता' होती है, क्योंकि मोक्ष में, कोई धर्म अथवा गुण न होने के कारण यह असम्भव है कि ऐसी योग्यताओं का इस प्रकार अस्तित्व हो।

यदि उक्त योग्यता की निषेधात्मक परिभाषा दी जाय, तो निषेध जगत्-प्रपञ्च का एक पदार्थ होने के कारण ब्रह्मन् में उसका अस्तित्व नहीं माना जा सकता। इसके अतिरिक्त, यदि ब्रह्मन् किसी भी रूप में ज्ञानात्मक कर्म का फल नहीं माना जा सकता,

तो यह तथ्य अव्याख्येय रह जायगा कि वह ब्रह्मत्व को उत्पन्न करने वाले चरम ज्ञान के उत्कर्ष-काल में प्रकाशित हो उठता है। न यह तर्क किया जा सकता है कि शुद्ध चैतन्य स्व-प्रकाश अथवा अवेद्य है, क्योंकि वह शुद्ध चैतन्य है, चूँकि जो शुद्ध चैतन्य नहीं है वह स्वप्रकाश नहीं होता, क्योंकि एक गुण होने के कारण अवेद्यत्व का कहीं न कहीं अस्तित्व होना चाहिए, और यदि वह अन्य सर्व स्थानों में अनुपस्थित है, तो व्यतिरेक के द्वारा कम से कम शुद्ध चैतन्य में उपस्थित होना चाहिए। किन्तु यह आग्रह किया जा सकता है कि, यदि शुद्ध चैतन्य स्व-प्रकाश हो भी, तो उसने आत्मन् का स्वप्रकाशत्व सिद्ध नहीं होता। इसका स्पष्ट उत्तर यह है कि आत्मन् का शुद्ध चैतन्य से तादात्म्य होता है। इसके प्रति व्यासतीर्थ की आपत्ति यह है कि चूँकि आत्मन् में किसी प्रकार का गुण नहीं हो सकता, इसलिए यह तर्क नहीं किया जा सकता कि उसमें स्वप्रकाशत्व का एक भावात्मक गुण के रूप में अथवा उसके अभाव के रूप में, अथवा योग्यता के रूप में अस्तित्व होता है। क्योंकि सर्व योग्यता स्वरूपतः ब्रह्मन् से बाह्य होने के कारण मिथ्या होती है तथा जो मिथ्या होता है उनका ब्रह्मन् से साहचर्य नहीं हो सकता। यदि अवेद्यत्व की यह परिभाषा दी जाती है कि वह एक मानसिक वृत्ति की प्रक्रिया की उपज नहीं होता (फल व्याप्यत्व), और यदि उक्त अवेद्यत्व ब्रह्मन् का यथेष्ट विवरण माना जाय, तो, चूँकि एक घट अथवा मिथ्या रजन अथवा सुख-दुःख के प्रत्यक्ष में भी उक्त दार्ढ्य पूरी हो जाती है इसलिए उक्त परिभाषा अतिव्याप्त है, और चूँकि ब्रह्मन् का प्रकाशत्व स्वयं चरम मानसिक वृत्ति के विनाश की प्रक्रिया की उपज है, इसलिए उक्त परिभाषा अव्याप्त है। यह नहीं कहा जा सकता कि 'फल-व्याप्यत्व' का अर्थ एक मानसिक वृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्य के द्वारा उत्पन्न एक विशेषण है, तथा उक्त विशेषण एक आवरण के नष्ट होने के अवसर पर चैतन्य के विना व्यापित मगधीकरण है, तथा उक्त 'फल-व्याप्यत्व' घट में स्थित रहता है न कि आत्मन् में। न यह कहा जा सकता है कि 'फल-व्याप्यत्व' का अर्थ एक वृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्य के द्वारा अभिव्यक्त अविष्ठाण के चिद् विषय का होना है। क्योंकि शंकरवादी यह नहीं मानते कि घट एक 'वृत्ति' में प्रतिबिम्बित शुद्ध चैतन्य का एक विषय होना है, वरन् यह मानते हैं कि वह एक वृत्ति का प्रत्यक्ष विषय होना है। अतः यह सुझाव देना गलत है कि 'फल-व्याप्यत्व' की परिभाषा ऐसी होनी है कि वह घट आदि पर लागू होनी है और ब्रह्म पर नहीं। चित्तुम्ब के द्वारा चैतन्य या शुद्ध स्व-प्रकाश चिद्-विषयता माना जाता है, और यदि ऐसा है तो, ब्रह्मन् न तो चिद्-विषय माना जाति

तथा उसका चिद्-अविषयत्व, अथवा अवेद्यत्व के रूप में वर्णन प्रमत्त होगा। पर चित्सुख कहते हैं कि ब्रह्मन् 'चिद्-विषय' है, किन्तु चिद्-त्रिया का विषय नहीं है (चिदकर्मत्व)। यदि, चित्सुख का अनुमङ्गु करो हुए 'अवेद्यत्व' उस वस्तु का पद माना जाय जो एक ज्ञानात्मक प्रक्रिया का विषय नहीं है, और यदि ज्ञानात्मक प्रक्रिया का अर्थ कोई यह नेता है कि चैतन्य एक विशेष वस्तुगुण आकार में द्वारा अभिव्यक्त होता है, यथा एक घट के उदाहरण में, तो चूंकि ब्रह्मन् भी चरम अवस्था में तदनुरूप मानसिक वृत्ति के द्वारा अभिव्यक्त होता है, उनलिये ब्रह्मन् को भी ज्ञानात्मक प्रक्रिया का विषय माना जाना चाहिए, अन्यथा, एक घट के प्रत्यक्ष के उदाहरण में और ब्रह्मन् के उदाहरण में कोई अन्तर न होने के कारण एक घट भी ज्ञानात्मक प्रक्रिया का विषय नहीं माना जा सकता। यदि यह आग्रह किया जाय कि चेद्यन्व का अर्थ ज्ञान की प्रक्रिया के कारण कुछ विनिष्ट परिवर्तनों की प्राप्ति होना है, तो भी ब्रह्मन् घट के समान ही एक विषय होगा, क्योंकि, जिन प्रकार एक घट के उदाहरण में ज्ञानात्मक प्रक्रिया उस आवरण के निवारण में फलित होती है, जो घट की अभिव्यक्ति को अवरोध कर रहा था, ठीक उसी प्रकार चरम ब्रह्म-ज्ञान जो एक बौद्धिक प्रक्रिया है, ब्रह्मन् की अभिव्यक्ति में अवरोध भी निवृत्ति में फलित होता है। ज्ञान की प्रक्रिया में सन्निहित विषयता को ज्ञानात्मक व्यापार में समाविष्ट क्रिया के द्वारा कुछ फलों की प्राप्ति के रूप में नहीं माना जा सकता, क्योंकि शुद्ध चैतन्य एक क्रिया नहीं है, इसलिए ज्ञानात्मक व्यापार की क्रिया के कारण उन विषयों में (यथा घट, आदि) भी किसी ऐसे फल की उत्पत्ति सम्भव नहीं है जो सर्व-सम्भूति से ज्ञान के विषय माने जाते हैं। यदि एक मानसिक वृत्ति में से प्रतिबिम्बित होने को ज्ञानात्मक क्रिया माना जाय, तो वह ब्रह्मन् पर भी लागू होता है, क्योंकि ब्रह्मन् भी चरम अवस्था में ब्रह्मन् का प्रति-निधित्व करने वाली एक मानसिक वृत्ति अथवा प्रत्यक्ष में परावर्तित प्रतिबिम्ब का विषय होता है।

चित्सुख स्व-प्रकाशत्व की परिभाषा 'अपरोक्ष-व्यवहार-योग्यत्व' अर्थात् अपरोक्ष माने जाने की योग्यता के रूप में देते हैं। अब इसके अर्थ के सबध में एक विवाद खड़ा हो सकता है। यदि उसके द्वारा 'वह जो अपरोक्ष ज्ञान के द्वारा उत्पन्न होता है' की सूचना मिलती है, तो सद्गुण एवं दुर्गुण को भी अपरोक्ष मानना पड़ेगा क्योंकि उनका योगियो और देवताओं के ज्ञान द्वारा अपरोक्ष अन्तर्ज्ञान हो सकता है, और जब कोई यह अनुमित करता है कि उसमें सद्गुण अथवा दुर्गुण है तथा वह अन्ततः उक्त अनुमान-जन्य ज्ञान का अपरोक्ष प्रत्यक्ष करता है, अथवा जब कोई आगमनात्मक तर्क-वाक्य (यथा, जो कुछ ज्ञेय है वह परिभाषा के योग्य है, जिसमें 'ज्ञेय' पद के अन्तर्गत सद्गुण एवं दुर्गुण का समावेश होता है) में सद्गुण अथवा दुर्गुण का अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त करता है, तब उसका यह कहना न्याय-संगत होगा कि सद्गुण एवं दुर्गुण भी

अपरोक्ष है, और इस प्रकार प्रत्यक्षीकरण की अपरोक्षता ब्रह्मन् के वर्णन के रूप में अति-व्याप्त होगी। इस प्रकार, यद्यपि सद्गुण एवं दुर्गुण अपने स्वरूप में ज्ञेय नहीं हैं, तथापि योगियों एवं देवताओं के लिए उनका अपरोक्ष प्रत्यक्ष सम्भव होता है, तथा जहाँ तक उनके अनुमान के अपरोक्ष प्रत्यक्ष का संबंध है हमारे लिए भी यही सम्भव है।

यदि अपरोक्षता उसे सूचित करती है 'जो अपरोक्ष ज्ञान का विषय बन सके' और यदि इस अर्थ में आत्मन् को अपरोक्ष माना जाय तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि घट की भाँति आत्मन् भी अपरोक्ष ज्ञान का विषय होता है।' न यह तर्क किया जा सकता है कि किसी विषय की अपरोक्षता उसके ज्ञान की अपरोक्षता पर निर्भर करती है, पुनः, व्यामतीर्थ तर्क करते हैं कि अपरोक्षता का यह अर्थ नहीं हो सकता कि अन्तर्वस्तु अपरोक्षता के आकार की होनी है (अपराक्षित्याकार), क्योंकि यह स्वीकार किया जाना है कि वह विणुद एवं निराकार है तथा वेदान के उपदेशों के संवधातीत अन्तर्ज्ञान द्वारा उत्पन्न होता है।

व्यामतीर्थ अपने 'न्यायामृत' में यह मिट्ट करने का प्रयत्न करते हैं कि ब्रह्मन् गुण-सम्पन्न होता है, गुणों में रहित नहीं, जैसा कि शंकरवादियों का तर्क है, वे तर्क करते हैं कि अधिकान् श्रुति-पाठ ब्रह्मन् के गुण-सम्पन्न होने का कथन करते हैं। ईश्वर सर्व गुणों में सम्पन्न होता है, क्योंकि वह उनकी इच्छा करता है तथा उनको रखने की उममें योग्यता होती है, और वह सकल दुर्गुणों से रहित होता है क्योंकि वह उनकी इच्छा नहीं करता तथा स्वयं को उनसे मुक्त करने की योग्यता रखता है। यह तर्क करना व्यर्थ है कि ब्रह्मन् के गुण-सम्पन्न होने का कथन केवल एक निम्न ब्रह्मन् का उल्लेख करता है, क्योंकि व्यामतीर्थ का आग्रह है कि श्रुति-पाठ सगुण के अनिर्दिष्ट किसी भी अन्य प्रकार के ब्रह्मन् का कथन नहीं करते। यदि ब्रह्मन् वास्तव में गुणों से रहित होता तो वह केवल एक 'धन्य', एक अभाव मात्र होता, क्योंकि सर्व अस्तित्व-मय द्रव्यों में कुछ गुण होने चाहिए। व्यामतीर्थ आगे तर्क करते हैं कि श्रुति ब्रह्मन् जगत् का सृष्टा एवं भर्ता है और वेदों का अधिकार-प्रदाना है, इसलिए उनके शरीर एवं कर्मेन्द्रिया होनी चाहिए, यद्यपि वह शरीर प्राकृत जड़ शरीर नहीं होता (प्राकृता-वयवादिनिषेध-परम्परान्), और श्रुति उसका शरीर आध्यात्मिक है न कि भौतिक उन्मिष्ट शरीर के होने हुए भी वह अन्न एवं निम्न दोषा है, तथा उनका निवास-स्थान भी आध्यात्मिक एवं नित्य है।

पुन, यह कहना गन्त है कि जगत् जगत् की उपादान सामग्री तथा जगत् के सृष्टा अथवा निर्माता के रूप में जगत् का उपादान एक निम्न राग्य दोनों है, क्योंकि उपादान कारण परिणामो एव परिणमनो रा भागी होता है, जबकि जगत् अपरिवर्तनशील होता है। पुन जगत् सदा स्वामी होता है और तीव्र मन उसके ब्रह्म होते हैं, अतः केवल ईश्वर ही 'नित्य मुक्त' होता है, जबकि तीव्र उसने नित्य सबधिन एव बद्ध होते हैं।^१ 'गुण' 'प्रकृति' अथवा 'माया' में स्थित रहने हैं, न कि जीवों में, अतएव शू कि 'प्रकृति' के गुण जीवों में नहीं होते हैं, इसलिए उनके द्वारा जीवों के बधन अथवा उनसे उनकी मुक्ति का कोई प्रश्न ही नहीं उठता। इसलिए, जिस किसी भी बधन में 'गुण' जीवों को बाधते हैं वह केवल 'अविद्या' के कारण होता है। पुन, 'गुण' ईश्वर को प्रभावित नहीं कर सकते, क्योंकि वे 'उमारे' 'मधीन' होते हैं। सब जीव केवल ईश्वर के एक अंग में उत्पन्न हुए हैं तथा वह अंग ईश्वर में उतना भिन्न होता है कि यद्यपि 'अविद्या' के नाश जीव, जो उक्त अंग में उत्पन्न हुए हैं, बधन से पीड़ित हो सकते हैं, तथापि प्रन्वय ऐसे सर्व अज्ञान एव बधन से नित्य मुक्त रहता है।^२ जो 'माया' अथवा 'प्रकृति' जगत् का उपादान कारण होती है,

^१ मुक्तावपि स्वामि-भृत्य-भाव-सद्भावेन भक्त्यादि-बन्ध-मदभावान् नित्य-ब्रह्मत्व जीवस्य कृष्णस्य तु नित्य मुक्तत्वमेव ।

—युक्ति-मल्लिका 'पर' भाव विलासिनी' (पृ० १७६) ।

^२ एकस्यैव ममाशस्य जीवस्यैव महामते
बन्धस्याविद्यानादि विद्याया च तथेतर
स्व-मिन्नाशस्य जीवाख्या अजस्यैकस्य केवलम्
बन्धश्च बन्धान्मोक्षश्च न स्वस्येत्याह स प्रभु ।

—युक्ति-मल्लिका, पृ० १७६ ।

भाव-विलासिनी (पृ० १८५) भी यह निर्देश करती है कि यद्यपि परमेश्वर के पत्निया, शरीर एव 'वैकुण्ठ' में स्वर्गीय निवास-स्थान होते हैं, तथापि वह इनमें बद्ध नहीं होता, क्योंकि ये 'प्रकृति' के उपादान से निर्मित नहीं होते हैं, और उसमें 'प्रकृति' के गुणों का लेश-मात्र भी न होने के कारण वह पूर्णतः स्वतन्त्र होता है, केवल 'प्रकृति' के उपादान का बन्धन ही एक बन्धन हो सकता है। किन्तु उसको 'प्रकृति' प्रभावित नहीं कर सकती, क्योंकि वह उसका स्वामी होता है—'मम गुणा वस्तूनि च श्रुति-स्मृतिषु अप्राकृततया प्रसिद्धा' । इस प्रसंग में यह ध्यान देने की बात है कि मध्व-सम्प्रदाय 'माया' पद का तीन भिन्न अर्थों में प्रयोग करता है (१) ईश्वर की इच्छा के रूप में (हरेरिच्छा), (२) जड़ 'प्रकृति' के रूप में (मायाख्या प्रकृतिर्जडा), और (३) 'माया' 'महामाया' अथवा 'अविद्या' के रूप में जो भ्रम एव वृत्तियों का कारण होती है (भ्रम हेतुश्च मायैका मायेय

वह सूक्ष्म रेणुमयी अथवा सूक्ष्म तन्तुवत् होती है (सूक्ष्म-रेणुमयी सा च तन्तु-वायस्य' तन्तुवत्), तथा ईश्वर उस उपादान से जगत् का निर्माण करता है।^१ यह 'प्रकृति' अष्टविध होती है, क्योंकि उसके पाँच महाभूतों के रूप में पाँच तथा 'मनस्' 'बुद्धि,' 'और अहंकार' के रूप में तीन परिणाम होते हैं। वह 'माया' जिसकी सहायता से ईश्वर जगत् की सृष्टि करता है, जगत् की जननी के समान होती है, और मध्व सम्प्रदाय की धर्मशास्त्रीय भाषा में 'लक्ष्मी' कहलाती है। सृजनात्मक 'माया' अथवा हरि की इच्छा 'स्वरूप-माया' भी कहलाती है, क्योंकि वह सदा प्रभु में स्थित रहती है। 'प्रकृति' के रूप में अथवा उसकी निर्देशक शक्ति (मयाश्रयिन्) के रूप में 'माया' ईश्वर के बाहर होती है, किन्तु पूर्णतः उसके नियन्त्रण में होती है।^२

'गीता' एवं अन्य श्रुति-पाठों में ईश्वर का उल्लेख इस रूप में किया गया है कि उसके एक सार्वभौमि सर्वव्यापक शरीर होता है, किन्तु जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, उसका शरीर एक आध्यात्मिक शरीर होता है, एक ज्ञानमय एवं आनन्दमय शरीर (ज्ञानानन्दात्मको ह्य शरीरः)। उनका यह सार्वभौमि शरीर सर्व गुणों, 'माया' एवं उनके प्रभावों से अतीत होता है। प्रभु का यह सार्वभौमि सर्वातीत आध्यात्मिक शरीर आद्योपान्त आनन्द, ज्ञान एवं लीला में पूर्ण होता है।^३ यथार्थ दर्शन में सर्वेश्वरवाद

त्रिविधा मया)। 'युक्ति-मल्लिका' पृ० १८८। एक अन्य मन भी है जो 'माया' को पाँच प्रकार की मानता है, वह ईश्वर की शक्ति' एवं 'तेजस्' का समावेश करता है।

^१ यह उपादान नैयायिकों के परमाणुआ में भी अनन्तगुणा अधिक रेणुमय कहा जाता है (तात्त्विकानिमित परमाणुतोऽप्यनन्त गुणित सूक्ष्म-रेणुमयी) 'भाव-विलासिनी' पृ० १८६। श्रीमद्भागवत जो मध्व एवं उनके अनुयायियों द्वारा प्रामाणिक माना जाता है, वासुदेव, भक्तपरायण, प्रभुम्न एवं अनिरुद्ध को चार पत्नियों का 'माया' 'जया' 'कृति' एवं 'शान्ति' के रूप में वर्णन करता है, जो वामदेव, नन्दपरायण प्रभुम्न, एवं अनिरुद्ध के रूप में हरि के चार स्था के अनुरूप देवी 'श्री' के चार रूप मात्र हैं।

के लिए कोई स्थान नहीं होता, अतएव उन वैदिक अस्त्ररूपों की, जो जगत् एव ईश्वर के तादात्म्य की अनुपस्थिति करने का प्रतीक होते हैं, उन रूप में व्यक्तता की जाती चाहिए कि वे ईश्वर की सर्व-नियंत्रक शक्ति का वर्णन करते हैं।^१ पुनः, जब यह कहा जाता है कि जीव ईश्वर के अंग हैं, तब उसका मत तात्पर्य नहीं होता कि वे किसी दिवकीय अर्थ में अथवा किसी ऐसे वास्तविक विभाजन के अर्थ में, जैसा कि भौतिक विषयों का किया जा सकता है, अंग होते हैं। उसका अर्थ ऐसा नहीं होता है कि जीव कुछ बातों में ईश्वर के सहज होते हैं और साथ ही उसमें बहुत न्यून होते हैं।^२

इस संबंध में यह निर्देश किया जा सकता है कि जैसे ईश्वर सर्व-व्यापी है वैसे जीव स्वरूपतः परमाण्वीय होते हैं। यद्यपि सर्वव्यापी चैतन्य गुण में सम्पन्न होने के कारण वे एक ऐसे दीपक की भाँति अपने शरीर के किसी भी भाग का भेद स्पर्शानुभव कर सकते हैं जो एक स्थान में रहकर भी अपनी क्रियाओं के द्वारा चारों ओर के स्थानों को प्रकाशित कर सकता है।^३

प्रलय के अन्त में ईश्वर सृष्टि की उच्छ्वा करता है, और अपनी इच्छा के द्वारा 'प्रकृति' की साम्यावस्था को विधुव्य करता है तथा उसके तीन 'गुणों' को पृथक् करता है और फिर 'महत्', 'बुद्धि', 'मनस्' के विभिन्न पदार्थ एवं पंच महाभूत तथा उनके अस्मि-मानी देवताओं का सृजन करता है, फिर वह सम्पूर्ण मच्चराचर जगत् में परिब्याप्त हो

हुए 'भाव-विलामिनी' (पृ० १६८) एक काल्पनिक व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ देती है, वह कहती है कि प्रथम अक्षर 'श' का अर्थ है आनन्द, 'र' का अर्थ है 'क्रीडा' और 'ईर' का अर्थ है 'चैतन्य'। एक अन्य स्थान में 'वरदराज' परमेश्वर के 'केवलानुभवानन्द स्वरूपी' तथा 'सर्व-बुद्धि-हृक्' होने का कथन करते हैं 'विदिनोऽसि भवान् साक्षात् पुरुष प्रकृते पर केवलानुभवानन्दस्वरूपस् सर्व-बुद्धि-हृक्।'

—'युक्ति-मल्लिका', पृ० २०१।

१ अतः पुरुषैवेति प्रथमा पञ्चमी यदा
सदा सर्व-निमित्तत्व-महिमा, पुं सि वर्ण्यते।
यदा तु सप्तमी सर्वाधारत्व वर्ण्येतदा
सूक्तस्यैकार्यता चैव सत्येव स्यान्न चान्यथा।

—वही, पृ० २११।

२ 'तद्-सादृशत्वे सति ततो न्यूनत्व जीवस्य अशत्वं न तु एकदेशत्वं।'

—न्यायामृत, पृ० ६०६।

३ 'न्यायामृत' पृ० ६१२, इस मत पर निश्चित रूप से आपत्ति की जाती है कि परमाण्वीय आत्मन् विभिन्न स्पर्शानुभवों के लिए विभिन्न क्रमागत क्षणों में शरीर के विभिन्न भागों का स्पर्श करता है।

जाता है ।^१ अस्तित्व की सर्व अवस्थाओं में (यथा, जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, मूर्च्छा एवं मोक्ष) ईश्वर ही अपनी अभिव्यक्ति के विविध रूपों द्वारा सर्व जीवों का नियन्त्रण करता है, तथा इन अवस्थाओं के निर्माण में जगत् की स्थिति को बनाए रखता है ।^२ जगत् का 'प्रलय' भी उसी की इच्छा में होता है ।^३ इसके अतिरिक्त सर्व जीवों में जो भी ज्ञान सामारिक अनुभव अथवा मोक्ष के लिए उत्पन्न होता है, और उक्त ज्ञान जिस किसी भी साधन में उत्पन्न किया जाता है, उनका एक सामान्य चरम कारण ईश्वर होता है ।^४

मोक्ष

वचन सांसारिक विषयों की आमक्ति के कारण होता है तथा मोक्ष ईश्वर के अपरोक्ष ज्ञान से उत्पन्न होता है (अपरोक्ष ज्ञान विष्णोः) । यह अनेक प्रकार से उत्पन्न होता है, अर्थात् सामारिक जीवन के दुःखों का अनुभव, मज्जना का समागम, इस जगत् अथवा स्वर्ग में सुखों के उपभोग की सर्व इच्छाओं का त्याग, आत्म-मयम एवं आत्म-विनिग्रह, स्वाध्याय, मत्सुख के साथ समर्पण, उसके उपदेशानुसार शास्त्रों का अध्ययन उन शास्त्रों के सत्य की अनुभूति, अपने विश्वास को दृढ़ करने के लिए सम्यक् अर्थ पर विचार-विमर्श, गुरु के प्रति समुचित श्रद्धा-भाव, अपने में हीन व्यक्तियों पर दया, समान व्यक्तियों से प्रेम, वरिष्ठ व्यक्तियों के प्रति आदर-भाव, सुख अथवा दुःख को उत्पन्न करने वाले कर्मों से निवृत्ति, निषिद्ध कर्मों में निवृत्ति, ईश्वर के प्रति पूर्ण शरणागति, पंच भेदों की अनुभूति (ईश्वर-जीव, जीव-जीव, जीव-जगत्, ईश्वर-जगत्,

^१ 'पदार्थ-संग्रह-व्याख्यान,' पृ० १०६-८ ।

^२ उपरोक्त पांच अवस्थाओं (जाग्रत, स्वप्न आदि) को नियमित करने वाली परमेश्वर की पांच अभिव्यक्तियाँ क्रमशः 'प्राज्ञ,' 'विश्व,' 'तैजस्,' 'महवान' और 'तुगीय भगवान्' कहलाती हैं ।

^३ उक्त सम्प्रदाय में दो प्रकार के 'प्रलय' होते हैं (अ) 'महाप्रलय' जिसमें 'प्रकृति' के अतिरिक्त समस्त वस्तुया वा नाना हो जाता है, केवल पूर्ण अध्वरूप शेष रहता है, और प्रम-वद धारों के रूप में तान हो उठान के अनिश्चित 'प्रकृति' धारों मगल मज्जनात्मा प्रक्रिया उद्भव कर देती है ।

जड-जड-भेद), 'प्रकृति' और 'पुरुष' के भेद की अनुभूति, विभिन्न प्रकार के मानवों एवं अन्य उच्च व निम्न प्राणियों के विभिन्न स्तरों के भेद का परिचय तथा सम्यक् 'उपासना'। यहाँ उल्लिखित गुरु, जिनमें उपदेश लेना शामिल, दो भिन्न प्रकार के माने गए हैं—युद्ध तो 'नित्य गुरु' होने हैं तथा अन्य केवल 'अनित्य गुरु' होते हैं। पूर्वोक्त तो वे होते हैं जो अपने शिष्यों के स्वभाव एवं अध्ययन-प्रकारों का समझ सकते हैं तथा उन्हें ऐसा उचित उपदेश देते हैं जिनके द्वारा वे पिछले की उस विशेष अभिव्यक्ति का साक्षात्कार करने में समर्थ बन सकें जिसको प्राप्त करने की उनमें योग्यता हो, अनित्य गुरु वे होते हैं जो केवल हमें ईश्वर के मंत्र में उपदेश देते हैं। एक अन्य अर्थ में वे सभी व्यक्ति हमारे गुरु होने हैं जो ज्ञान एवं धार्मिक अनुमानों में हमसे श्रेष्ठ होते हैं। 'उपासना' के मन्त्र में यह कहा गया है कि वह दो प्रकार की होती है—धर्म एवं दर्शन शास्त्रों के सतत अध्ययन के रूप में उपासना तथा 'ध्यान' के रूप में 'उपासना,' क्योंकि युद्ध व्यक्ति ऐसे होते हैं जो शास्त्रों के सम्यक् अध्ययन द्वारा प्रभु की यथार्थ एवं अपरोक्ष अनुभूति को प्राप्त नहीं कर सकते, न ही अन्य ऐसे व्यक्ति होते हैं जो उसे ध्यान के द्वारा प्राप्त करते हैं। 'ध्यान' का अर्थ है अन्य सभी वस्तु का तिरस्कार करके भगवद् का अच्युत स्मरण करना,^१ और आत्मन्, मन् एवं शुद्ध चैतन्य व आनन्द के स्वामी के रूप में ईश्वर पर ऐसा ध्यान सभी सम्भव होता है जब शास्त्रों के अध्ययन एवं विवेकपूर्ण चिन्तन व विचार-विमर्श के द्वारा एक पूर्ण विध्वंस उत्पन्न हो जाता है, जिसके फलस्वरूप सब मिथ्या विचारों का निवारण हो जाता है और सर्व सन्त ही हो जाते हैं।

ईश्वर ही ब्रह्मण एवं मोक्ष का कारण होता है।^२ जब एक व्यक्ति ईश्वर के स्वरूप का प्रत्यक्ष साक्षात्कार कर लेता है, तब उसमें 'भक्ति' का उदय होता है, क्योंकि

^१ उपासना च द्विविधा, सतत शास्त्राभ्यास रूपा-ध्यान-रूपा च ।

—मध्व-सिद्धान्त-सार, पृ० ५०० ।

^२ ध्यान च इतर तिरस्कार-पूर्वक-भगवद्विषयका खण्ड-स्मृति ।

वही, पृ० ५०२ । यह 'ध्यान' निदिध्यासन' के समरूप ही होता है ।

^३ ईश्वर अन्य सकल वस्तुओं को स्थित रखता है, जो सभी पूर्णतः उस पर निर्भर करती हैं। वह केवल अनित्य एवं नित्य-अनित्य वस्तुओं की सृष्टि और विनाश करता है। पुनः, लक्ष्मी के अतिरिक्त सर्व प्राणियों के प्रति वही प्रथम 'अविद्या' सत्त्व, रजस् व तमस्, के रूप में, अथवा काम की द्वितीय 'अविद्या' के रूप में, अथवा 'प्रारब्धकर्म' की क्रियाओं की 'अविद्या' के रूप में, अथवा लिंग शरीर के रूप में, अथवा अन्ततः अपनी इच्छा के रूप में 'प्रकृति' की 'भाव-रूपा-अविद्या' के आवरण को खड़ा करता है। अन्तिम, हरि की शक्ति ही सर्व अविद्या का यथार्थ उपादान होती है, 'अविद्या'

उसके व्यक्तिगत, प्रत्यक्ष-एव अपरोक्ष ज्ञान के, बिना कोई भक्ति नहीं हो सकती। 'भक्ति' परमेश्वर के प्रति एक ऐसे निरन्तर प्रेम-प्रवाह में निहित होती है जो सहस्रो वाधाओं में क्षत अथवा प्रभावित नहीं हो सकती, जो स्वात्म-प्रेम एव आत्मीय वस्तुओं के प्रति प्रेम से अनेक गुणा अधिक होता है, और जो इस ज्ञान से उत्पन्न होता है कि परमेश्वर अनन्त शुभ एव कल्याणकारी गुणों से सम्पन्न है।^१ और जब ऐसी भक्ति का उदय होता है तब परमेश्वर का 'अत्यर्थ-प्रसाद' होता है, और जब परमेश्वर का हम पर ऐसा प्रसाद होता है तब हम मोक्ष की प्राप्ति कर सकते हैं।

यद्यपि जीव स्वरूप से स्व-प्रकाश होते हैं, तथापि ईश्वर की इच्छा से उनका स्व-प्रकाश चैतन्य 'अविद्या' में आवृत्त हो जाता है। जब, मनस् अथवा 'अन्तःकरण' की वृत्ति के रूप में ईश्वर का अपरोक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है, तब उक्त वृत्ति 'अविद्या' का निवारण करने में सहायक होती है, क्योंकि यद्यपि 'अविद्या' का मनस् से प्रत्यक्ष साहचर्य नहीं होता, तथापि उक्त मानसिक प्रगति उसको प्रभावित कर सकती है, चूँकि वे दोनों पृथक्-पृथक् जीव से सवधित होते हैं। साधारणतः ज्ञान का उदय केवल अप्रारब्ध कर्मों का नाश करता है, जबकि 'प्रारब्धकर्म' ओप रहते हैं और सुख-दुःख, ज्ञान-अज्ञान को उत्पन्न करते हैं। अतः साधारणतः ईश्वर-साक्षात्कार जीव के साथ 'प्रकृति' एव 'गुणों' के साहचर्य को नष्ट करने में सहायक होता है, तथा जब तक पीडा एव सुख के उपभोग के द्वारा प्रारब्ध कर्मों की समाप्ति नहीं हो जाती तब तक उसके 'कर्मों,' और इन्द्रियों, पाँच प्राणों एवं मनस् में निमित्त 'लिंग-देह' को नष्ट करने में सहायक होता है।^२ प्रलय-काल में मुक्त आत्माएँ परमेश्वर के गर्भ में प्रविष्ट हो जाती हैं तथा वे किसी आनन्द का उपभोग नहीं कर सकती, किन्तु पुनः मृष्टि के पश्चात् वे आनन्द का उपभोग करने लगती हैं। मुक्त आत्माओं का आनन्द चार प्रकार का होता है।

तो निमित्त-मात्र होती है (परमेश्वर शक्ति-एव स्वरूपावरण मुख्या, अविद्या तु निमित्त मात्र), क्योंकि, 'अविद्या' नष्ट हो जाती है तो भी जब तक ईश्वर की इच्छा नहीं होती तब तक चरम आनन्द का उदय नहीं होता। पुनः, वही चेतन मत्ताओं का ज्ञान, स्वर्गपत मुक्त के अयोग्य अमूर्तों के अतिरिक्त मयका मूर्त, स्वरूपन दुःख के लेश-मात्र में रहित लक्ष्मी के अनिरिक्त मयका दुःख प्रदान करता है।

—'तत्त्व-मग्यान-विमर्श' और 'तत्त्व-मग्यान-टीप्पण,' पृ० ८३-४।

^१ परमेश्वर निर्निर्माय निर्गुण आनन्दानन्द-अन्याण-गुणतरा ज्ञातृवय आत्मान्मीय-ममस्-त-नृन् अनेक गुणावित मन्त्राग-मन्त्रेणापि अप्रतिपत्त निरन्तर प्रेम-प्रदातः ।

‘सालोक्य,’ ‘सामीप्य,’ ‘सारूप्य’ एवं ‘सायुज्य’ (मात्राष्टि की ‘गणना सायुज्य’) के एक प्रकार के रूप में की गई है, पाँचवें प्रकार के मोक्ष के रूप में नहीं। ‘सायुज्य’ का अर्थ है आत्माओं का ईश्वर के शरीर में प्रवेश तथा स्वयं ईश्वर के शरीर में ईश्वर के आनन्द के साथ उनका तादात्म्यीकरण, ‘साक्षात्-मोक्ष,’ जो ‘सायुज्य-मोक्ष’ का एक प्रकार होता है—का अर्थ है उन्हीं शक्तियों का उपभोग करना जो ईश्वर में होती हैं तथा उक्त उपभोग केवल ईश्वर के शरीर में प्रविष्ट होकर ईश्वर की विशिष्ट शक्तियों में अपना एकाकार करने से सम्भव हो सकता है। इन प्रकार के मोक्ष के योग्य केवल देव-गण ही होते हैं, हाँ, वे अपनी उच्छ्रानुसार ईश्वर ने बाहर भी आ सकने हैं और उससे पृथक् भी रह सकते हैं, ‘सालोक्य मोक्ष’ का अर्थ है वैकुण्ठ में निवास करना तथा वहीं ईश्वर के महवासा में रहकर उसके निरन्तर दर्शन से मत्त एव आनन्द का अनुभव करना। ‘सामीप्य-मोक्ष’ का अर्थ है ईश्वर के समीप निरन्तर निवास, जिसका उपभोग सत-गण करते हैं। ‘सारूप्य-मोक्ष’ का उपभोग ईश्वर के परिचारक करते हैं जिनके ईश्वर के समान ही बाह्य रूप होते हैं।^१ मुक्त आत्माओं में आनन्द की अवस्थाओं एवं अन्य विदोपाधिकारों की दृष्टि में भेद को स्वीकार करना मध्व-मम्प्रदाय के सिद्धान्तों में से एक मुख्य सिद्धान्त है, क्योंकि, यदि उसे स्वीकार नहीं किया जाय तो यह प्रमुख द्वैतवादी सिद्धान्त खण्डित हो जायगा कि सर्व जीव सर्वदा एक दूसरे में भिन्न होते हैं।^२ यह पहले कहा जा चुका है कि मोक्ष केवल ‘भक्ति’ द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है, जिसमें निरन्तर विशुद्ध ‘स्नेह’ का समावेश होता है।^३ केवल देव-गण एवं श्रेष्ठ मानव ही उसके योग्य होते हैं, जबकि साधारण मानव केवल पुनर्जन्म के योग्य होते हैं और अधम मानव एवं असुर सदा नरक में दुःख भोगते हैं। देव-गण नरक में नहीं जा सकते, और न असुर कभी मोक्ष को प्राप्त कर सकते हैं तथा साधारण व्यक्ति न मोक्ष को प्राप्त करते हैं और न नरक में जाते हैं।^४

आठ वर्ष से लेकर अस्सी वर्ष की आयु वाले सभी मानवों के लिए आज्ञात्मक कर्त्तव्य के रूप में मध्व ‘एकादशी’ के उपवास और ललाट पर खड़ी काली रेखा का तिलक

^१ कहा जाता है कि ईश्वर के दो द्वारपाल जय और विजय ‘सारूप्य-मोक्ष’ का उपभोग करते हैं।

^२ ‘मुक्तानां च न हीयन्ते तारतम्यं च सर्वदा ।’

‘महाभारत-तात्पर्य-निर्णय,’ पृ० ४ ।—देखिए ‘न्यायामृत’ भी।

^३ ‘अच्छिद्रसेवा’ और ‘निष्कामत्व’ का भी ‘भक्ति’ के लक्षणों की परिभाषा में उल्लेख किया गया है। दान, तीर्थ-यात्रा, तपस् आदि भी ईश्वर की ‘सेवा’ के गौण उपसाधन माने जाते हैं।

—वही, पृ० ५।

^४ वही, पृ० ५।

लगाने पर अत्यधिक बल देते हैं जो आज दिन तक भी उनके अनुयायियों की विभेपता है। हमें बड़ी भक्ति से परमेश्वर कृष्ण की निरन्तर उपासना करनी चाहिए और जगत् के दुःखों से रक्षण करने के लिए उसकी प्रार्थना करनी चाहिए। हमें नरक के क्लेशों का विचार करना चाहिए और पापों से दूर रहने का प्रयत्न करना चाहिए तथा सदा परमेश्वर हरि के नाम का सकीर्तन करना चाहिए और अपने सभी कर्मों को फल की इच्छा किए बिना परमेश्वर को समर्पित करना चाहिए।^१

वल्लभ का दर्शन

वल्लभ द्वारा 'ब्रह्म-सूत्र' की व्याख्या

वेदान्त के अधिष्ठाता सम्प्रदाय वेदा के अन्तिम भाग उपनिषदों के मूल-पाठ में सन्निहित उपदेश के चरम अभिप्राय के सबध में पृच्छा पर आचारित है। 'मीमांसा' शास्त्र इस मान्यता के आधार पर वैदिक पाठों के मन्त्रों की पृच्छा में निग्त रहता है कि सभी वैदिक पाठों की व्याख्या इस रूप में ही जानी चाहिए कि वे लोगों को कुछ प्रकार के कार्यों को करने अथवा अन्य प्रकार के कार्यों को न करने का व्यादेश देते हैं। उसकी यह भी मान्यता है कि उक्त व्यादेशों का आज्ञा-पानन 'धर्म' को उत्पन्न करता है तथा उनकी अवज्ञा 'अधर्म' का उत्पन्न करती है। वेदों का म्याध्याय भी इस व्यादेश की आज्ञानुसार किया जाना चाहिए कि वेदों का अध्ययन करना आवश्यक है, अथवा गुरु द्वारा वेदों का उपदेश दिया जाना चाहिए या हमें उपनयन सस्कार में दीक्षित होने के लिए एक ऐसे गुरु को अंगीकार करना चाहिए जो हमें सविस्तार वेदों का उपदेश देगा। मीमांसा एवं वेदान्त के सभी व्याख्याकार इस बात पर महमत हैं कि वेदों के अध्ययन में विद्यार्थी द्वारा अर्थ के बोध का समावेश होता है, यद्यपि व्यादेश के यथातथ्य स्वरूप के सबध में तथा जिस यथावत ढंग से उक्त आशय कथित होता है उसके सबध में मतभेद है। यदि ब्रह्मचारिन को अपने घर ही में वेदों का अध्ययन करना है तथा एक गुरु से उनके अर्थ को समझना है तो सामान्यतः यह तर्क किया जा सकता है कि उपनिषद्-पाठों के सबध में आगे विचार-विमर्श की कोई सभावना नहीं रह जाती, और यदि यह स्वीकार कर लिया जाता है, तो समस्त 'ब्रह्म-सूत्र' जिसका उद्देश्य उक्त विचार-विमर्श में प्रवेश करना है, निरर्थक हो जाता है। यह युक्ति दी जा सकती है कि उपनिषद्-पाठों के गर्भ में साक्षात्कार-विद्या छिपी हुई है जो शब्दों के पाठगत अर्थ के भावबोध से प्रकट नहीं की जा सकती। किन्तु, यदि यह साक्षात्कार विद्या शब्द के पाठगत अर्थ के द्वारा प्रकट नहीं की जा सकती, तो यह मानना युक्तियुक्त नहीं है कि हम उनके द्वारा मान्य गहन एवं रहस्यात्मक सत्त्वों का अवबोध कोरे बौद्धिक विचार-विमर्श द्वारा प्राप्त कर सकते हैं। स्वयं उपनिषद् यह कहते हैं कि हम उपनिषदों के सम्यक् अर्थ का बोध तमस् एवं परमात्मा के प्रसाद के द्वारा ही कर सकते हैं।^१

^१ अ-लौकिको हि वेदार्थो न युक्त्या प्रतिपद्यते तपसा वेद-युक्त्या तु प्रसादात्परमात्मन ।

इसके प्रति वल्लभ का उत्तर यह है कि, चूँकि विविध प्रकार के उपदेशों को प्रस्तुत करने वाले विविध प्रकार के 'शास्त्र' होते हैं, और चूँकि वैदिक पाठ स्वयं इतने जटिल हैं कि उनके सम्पत् बल को समझना सरल नहीं है, इसलिए जब तक कोई ऐसा 'शास्त्र' नहीं हो जो स्वयं इन कठिनाइयों का विवेचन करे और पाठगत तुलनाओं एवं विरोधों के द्वारा उनको सुलझाने का प्रयास करे, तब तक एक साधारण व्यक्ति को उनके समुचित अर्थ के सम्बन्ध में वैय सगम हो सकता है, यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि एक ऐसे विवेचन की एक वास्तविक आवश्यकता है, जैसा कि स्वयं व्यास द्वारा 'ब्रह्म-सूत्र' में किया गया था ।

रामानुज के अनुसार 'ब्रह्म-सूत्र' 'मीमांसा-सूत्र' का अनुवर्ती है, यद्यपि दोनों द्वितीय विभिन्न विषयों का निरूपण करती हैं, तथापि उनमें उद्देश्य की अविच्छिन्नता है । इसलिए 'ब्रह्म-सूत्र' के अध्ययन के पूर्व 'मीमांसा-सूत्र' का अध्ययन किया जाना चाहिए । भास्कर के अनुसार 'मीमांसा-सूत्र' का अनुप्रयोग मार्वाभौम है, मर्वा द्विजों को अपने दैनिक कृत्यों के लिए 'मीमांसा' एवं 'धर्म' के स्वरूप का अध्ययन करना चाहिए । ब्रह्म-ज्ञान केवल कुछ व्यक्तियों के लिए होता है, इसलिए ब्रह्मन् के स्वरूप का विवेचन केवल उन्हीं व्यक्तियों के लिए अभिप्रेत हो सकता है जो अपने जीवन के चतुर्थ आश्रम में मोक्ष की खोज करते हैं । जो व्यक्ति मोक्ष का अन्वेषण करते हैं उन्हें भी 'धर्म' के दैनिक कार्यों को करना चाहिए, उस 'धर्म' का स्वरूप केवल 'मीमांसा' के अध्ययन से ज्ञात किया जा सकता है । कुछ विद्वानों का कथन है कि ब्रह्मन् केवल उपनिषदों द्वारा निर्धारित दीर्घकालीन ध्यान की प्रक्रिया रूपी विधि से ज्ञात किया जा सकता है । उक्त ध्यान का ज्ञान केवल यजों के समुचित स्वरूप के ज्ञान द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है । 'स्मृतियों' में भी यह कहा गया है कि यजों के द्वारा ही ब्रह्मन् के पवित्र तन का निर्माण होता है (महा-यज्ञैश्च यज्ञैश्च ब्राह्मीय क्रियते तनुः), अतः जब अउतालीस 'संस्कारों' का पालन कर लिया जाता है, तब एक व्यक्ति ब्रह्मन् के सम्पत् के अध्ययन अथवा ध्यान के योग्य बनता है । 'स्मृतियों' में यह भी कहा गया है कि केवल तीन ऋषी-अध्ययन, विद्वान् एवं यजों का अनुष्ठान—को सुमाने के पञ्चान् ही एक व्यक्ति मोक्ष के लिए ब्रह्मन् पर अपने मनस् की केन्द्रित करने का अधिकारी बनता है । अधिकांश योगों के अनुसार यज्ञ मन्थी तन्वय ब्रह्म-ज्ञान के

लिए उपयोगी होते हैं, अन यह माना जा सकता है कि ब्रह्म-जिज्ञासा धर्म-जिज्ञासा के पश्चात् आनी चाहिए ।^१

किन्तु, यदि यश एव ब्रह्मन् के ध्यान के मयुक्त अनुष्ठानन को स्वीकार भी कर लिया जाय, तो भी यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि ब्रह्म-जिज्ञासा उम जिज्ञासा के पश्चात् आनी चाहिए । उसका अर्थ केवल यही हो सकता है कि ब्रह्म-ज्ञान का स्वरूप 'धर्म' के उम स्वरूप में अवहित माना जा सकता है जिसे समुचित रूप में 'मीमांसा-शास्त्र' में ज्ञात किया जाता है । ऐसी मान्यता के अनुसार आत्मन् के स्वरूप का ज्ञान 'ब्रह्म-सूत्र' के अध्ययन से प्राप्त किया जाना चाहिए, पर चूंकि आत्मन् का ज्ञान यज्ञ-सबधी कर्मों के अनुष्ठानन के लिए भी अनिवार्य होता है, इसलिए यह तर्क किया जा सकता है कि 'धर्म' के स्वरूप की जिज्ञासा के पूर्व 'ब्रह्म-सूत्र' में प्राप्त आत्म स्वरूप की जिज्ञासा आनी चाहिए ।^२ न यह कहा जा सकता है कि जिन श्रुति-पाठों द्वारा एक व्यक्ति से आत्म-मयमी बनने की अपेक्षा की जाती है (शान्तो, दान्तो आदि) उनके आधार पर यह तर्क किया जा सकता है कि धर्म के स्वरूप की जिज्ञासा ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा से पूर्व आनी चाहिए, आत्म समय की आवश्यकता का अनिवार्यतः यह अर्थ नहीं होता है कि 'धर्म' के स्वरूप की जिज्ञासा को अग्रता दी जानी चाहिए, क्योंकि एक व्यक्ति 'मीमांसा' का अध्ययन किए बिना भी आत्म-मयमी बन सकता है ।

न यह कहा जा सकता है, जैसा कि शंकर कहते हैं कि ब्रह्म-जिज्ञासा से पूर्व इहलौकिक एवं पारलौकिक सुखों के प्रति वैराग्य, चित्त-संयम, आत्म-संयम आदि उत्पन्न होने चाहिए । इस विषय पर भास्कर वल्लभ के मत के विरोध में तर्क करते हैं, और उसकी अस्वीकृति का कारण यह है कि उक्त गुणों की उपलब्धि अत्यधिक विरल होती है, दुर्वासा जैसे महर्षि एवं अन्य लोग भी उनको प्राप्त करने में असफल रहे । आत्म-ज्ञान के बिना भी एक व्यक्ति दुःखों के कारण विषयों के प्रति विरक्त हो सकता है, तथा एक व्यक्ति सासारिक उद्देश्यों से भी चित्त-संयम एवं आत्म-संयम का अभ्यास कर सकता है । इसके अतिरिक्त उक्त गुणों की प्राप्ति तथा ब्रह्म-जिज्ञासा में कोई तार्किक संबंध नहीं है । न यह तर्क किया जा सकता है कि यदि ब्रह्म-जिज्ञासा से पूर्व मीमांसा-जिज्ञासा आती है, तो हम उक्त समस्त गुणों को प्राप्त कर सकते हैं । इसके अतिरिक्त, ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा केवल ज्ञान के महत्व में विश्वास के द्वारा ही वे उत्पन्न हो सकती है, तथा उक्त महत्व के अवबोध के लिए ब्रह्म-जिज्ञासा अनिवार्य है, इस प्रकार

^१ वल्लभाचार्य के अनुभाष्य पर पुरषोत्तम की टीका, पृ० २५-६ ।

^२ पूर्व वेदान्त-विचारेण तदवगन्तव्यं नानाबलैरात्म-स्वरूपे विप्रतिपन्न-वैदिकानां वेद-वाक्यैरेव तन्निरासस्यावश्यकत्वात् ज्ञाते तयोः स्वरूपे कर्मणि सुखेन प्रवृत्ति-दर्शनम् ।

—वही, पृ० २७ ।

चक्रक न्याय हो जाता है । यदि यह माना जाय कि, जब वेदात पाठों का ज्ञान वेदो-पदेश के श्रवण द्वारा समुचित रूप से अर्जित कर लिया जाता है तब एक व्यक्ति ब्रह्म-जिज्ञासा की ओर प्रेरित हो सकता है तो यह भी आपत्तिजनक है, क्योंकि, यदि वेदात-पाठों के अर्थ को उचित रूप से ग्रहण कर लिया गया है, तो ब्रह्मन् के स्वरूप की जिज्ञासा की आगे कोई आवश्यकता नहीं है । यदि यह माना जाय कि ब्रह्म-ज्ञान केवल 'तत्त्वमसि' अथवा 'त्व सत्य असि' जैसे पाठों के श्रुति-प्रमाण के द्वारा ही उत्पन्न हो सकता है, तो यह भी आपत्तिजनक है, क्योंकि श्रुति-प्रमाण के द्वारा ब्रह्मन् के स्वरूप की कोई अपरोक्षानुभूति एक ऐसे अज्ञानी व्यक्ति को नहीं हो सकती जो उसकी व्याख्या इस रूप में कर सकता है कि आत्मन् एव शरीर में तादात्म्य होता है । यदि श्रुति-पाठों के द्वारा ब्रह्मन् की अपरोक्षानुभूति सम्भव है, तो मनन एव निदिध्यासन के कर्तव्य का व्यभिचार अनावश्यक है । इसलिए यह मानना गलत है कि ब्रह्म-जिज्ञासा से पूर्व 'धर्म विचार' किया जाना चाहिए अथवा गकर द्वारा उत्प्लिखित अत्यधिक विरल गुणों की प्राप्ति की जानी चाहिए । पुन शास्त्रों में यह कहा गया है कि जिन व्यक्तियों ने वेदात के यथार्थ अर्थ की अनुभूति कर ली है उन्हें मसार को त्याग देना चाहिए, अत वैराग्य वेदात-पाठों के सम्यक् अवबोध के पश्चात् होना चाहिए, पहले नहीं । पुन, ब्रह्म-जिज्ञासा से पूर्व व्यक्ति यह नहीं जान सकता कि ब्रह्मन् उपलब्धि का चरम लक्ष्य है, पश्चादुक्त के ज्ञान के बिना व्यक्ति मन की अन्य उपलब्धियों की इच्छा नहीं करेगा और इस प्रकार ब्रह्मन् के सबब में विवेचन में आहत होगा । पुन, यदि काक्षित गुणों वाला व्यक्ति वेदात पाठों का श्रवण करता है, तो वह तत्काल मोक्ष प्राप्ति कर लेगा और उसे उपदेश देने वाला कोई भी शेष न रहेगा ।

ब्रह्म-जिज्ञासा की कोई शक्ति नहीं हो सकती, द्विज-जाति में से कोई भी उसका अधिकारी है । मीमांसक कहते हैं कि ब्रह्म-ज्ञान पर बन देने वाले सबल वेदान्त-पाठों की व्याख्या ऐसे व्यादेशों के रूप में की जानी चाहिए जिनके अनुपालन में 'धर्म' की उत्पत्ति होनी है, किन्तु यह व्याख्या गहन है, यद्यपि किसी भी प्रकार की 'उपासना' 'धर्म' की उत्पत्ति कर सकती है, तथापि ब्रह्मन् स्वयं धर्म के स्वरूप का नहीं होता । नय 'धर्म' प्रिया के स्वरूप के होते हैं (प्रमाण्य च क्रिया-रूपत्वान्), किन्तु ब्रह्मन् उत्पन्न नहीं किया जा सकता, अतएव वह प्रिया-रूप नहीं होता है । ब्रह्मन् पर ध्यान करने के आनामयी व्यादेश या अनिप्राय ब्रह्म-ज्ञान की महत्ता को बताना है, उक्त ध्यान ज्ञान में अवहित मानसिक प्रक्रियाएँ होने हैं तथा किसी प्रकार की प्रियाएँ नहीं होने ।

यह कहती है कि सच्चा तत्त्वज्ञानी यह जानता है कि वह कर्म नहीं करता और फिर भी सदा 'कर्म' से सबधित रहता है, वह अपने सर्व 'कर्मों' को ब्रह्मन् को समर्पित कर देता है, और किसी भी आसक्ति से रहित होकर कर्म करता है, जैसे एक कमल-पत्र जल से कदापि गीला नहीं होता। इसलिए निष्कर्ष यह निकलता है कि वही जिसे ब्रह्मन् ज्ञात है अपने कर्म से काक्षित फल उत्पन्न कर सकता है, अतः जो 'धर्म' के स्वरूप के विवेचन में निरत रहते हैं उनको ब्रह्मन् के स्वरूप का भी विवेचन करना चाहिए। जो मनुष्य ब्रह्मन् एवं कर्म को जानता है उसमें अपने 'कर्म' के फलों की कोई इच्छा शेष नहीं रहती, क्योंकि उसने अपने सर्व कर्म ब्रह्मन् को समर्पित कर दिए हैं। इसलिए यह कहना ठीक नहीं है कि केवल वे व्यक्ति ही 'कर्म' को करने के अधिकारी हैं जो कर्म-फलों की इच्छा रखते हैं, कर्म का चरम एवं अत्यधिक अभीप्सित उद्देश्य उसके फलों का समर्पण है।^१ वल्लभ का अभिप्राय यह है कि 'पूर्व-मीमांसा' और 'उत्तर-मीमांसा' (अथवा 'ब्रह्म-सूत्र') दोनों ब्रह्मन् के स्वरूप को प्रतिपादित करने वाले दो भिन्न प्रकार मात्र हैं, दोनों मिलकर एक ही शास्त्र का निर्माण करते हैं। यह एक प्रकार से शंकर के अतिरिक्त सभी वेदान्त के टीकाकारों का मत है, यद्यपि उनकी उपागम-विधि में कुछ भिन्नता है।^२ इस प्रकार रामानुज के अनुसार दोनों 'मीमांसाओं' से एक ही शास्त्र निर्मित होता है तथा यज्ञों का अनुष्ठान ब्रह्मन् के निरन्तर स्मरण के साथ-साथ किया जा सकता है, जो (उनके अनुसार) ब्रह्मन् की भक्ति, उपासना व अपरोक्षानुभूति में निहित होता है। भास्कर के अनुसार यद्यपि पूर्व मीमांसा का विषय उत्तर मीमांसा से भिन्न होता है, तथापि उनका लक्ष्य एक ही होता है और वे एक ही शास्त्र का निर्माण करते हैं, और दोनों का ही उद्देश्य ब्रह्मन् के स्वरूप को अनुभूति गम्य करना है। भिक्षु के अनुसार 'ब्रह्म-सूत्र' का उद्देश्य उन वेदान्त-पाठों के आभासी विरोध-ग्रस्त भागों का सामंजस्य करना है जिन पर 'पूर्व-मीमांसा' ने विचार नहीं किया है। 'ब्रह्म-सूत्र' का वही उद्देश्य है जो 'पूर्व मीमांसा' का है, क्योंकि ब्रह्मन् के स्वरूप के सबध में जिज्ञासा इस व्यादेश के कारण है कि ब्रह्मन् को ज्ञात करना चाहिए, तथा उसके फलस्वरूप चरम 'धर्म' की उत्पत्ति होती है। 'उत्तर-मीमांसा' 'पूर्व-मीमांसा' की पूरक है। मध्व के अनुसार वे व्यक्ति ही ब्रह्म-जिज्ञासा के अधिकारी हैं जिनमें भक्ति होती है।

^१ फल-कामाद्यनुपयोगात्तनेनैव तत्-समर्पणात् नित्यत्वादप्यर्थ-ज्ञानस्य न फल-प्रेप्सुरधिकारी ।

—वल्लभाचार्य के अनुभाष्य, पृ० ४३ पर पुरुषोत्तम टीका ।

^२ प्रकार-भेदेनापि काण्ड द्वयस्यापि ब्रह्म-प्रतिपादकतयैकवाक्यत्व-समर्थन-मीमांसा-द्वयस्यैक-शास्त्रस्य सूचनेन वृत्तिका रविरोधतोऽपि बोधित ।

वल्लभ 'ब्रह्म-सूत्र' के अध्याय १, पाद १ के द्वितीय एव तृतीय 'मूत्रो' को संयुक्त कर लेते हैं और उनका 'जन्मादास्य यत्, शास्त्रयोनित्वात्' के रूप में पठन करते हैं। टीकाकार कहते हैं कि यही उचित क्रम है, क्योंकि सर्व 'अधिकरण' आपत्तियों, निष्कर्षों एवं हेतुओं को प्रकट करते हैं, यदि तृतीय 'सूत्र' (शास्त्रयोनित्वात्) को द्वितीय में समाविष्ट करके एक 'अधिकरण' नहीं बनाया जायगा तो हेतुओं का लोप हो जायगा। ब्रह्मन् जगत् की अभिव्यक्ति एवं लोप का कारण है, और यह केवल शास्त्रों की साक्षी से ही ज्ञान किया जा सकता है। इस प्रकार ब्रह्मन् चरम व अन्तिम कर्ता है, किन्तु, यद्यपि उत्पत्ति, स्थिति, अव्यवस्था व विनाश सभी ब्रह्मन् के कर्तृत्व से सम्भव होते हैं, तथापि वे 'उमके' 'गुणों के रूप में' 'उसमें' सन्निहित नहीं होते हैं। 'सूत्र' का अर्थ यह भी माना जा सकता है कि ब्रह्मन् वह है जिसमें प्रथम (अर्थात् आकाश) उत्पन्न हुआ है।^१

पुरोहित गकर के इस मत को अस्वीकृत करते हैं कि ब्रह्मन् वेदों का मृष्टा है तथा इस आधार पर 'उसे' सर्वज्ञ माना जाना चाहिए। यह कहना कि वेद ईश्वर के द्वारा उसकी इच्छा से उत्पन्न किए गए थे, न्याय एवं वैदेषिकों के मन को स्वीकार करना होगा, उन दशा में वेदों की नित्यता का त्यागना पड़ेगा। यदि मनुष्य के स्वास की भाँति वेद ब्रह्मन् में निहित होते तो, चूँकि सर्व निश्वास अद्वितीय होता है इसलिए वेदों का उत्पादक ब्रह्मन् की सर्वज्ञता को प्रकट नहीं करेगा (निश्वासात्मक-वेदोपादानत्वेन अद्विधि-पूर्वक-निश्वासानुपादान-पुरुषदृष्टान्त-सनाथेन प्रतिपाद्येन अपास्तम्)।^२ इसके अतिरिक्त, यदि ब्रह्मन् ने वेदों की रचना उसी क्रम में की थी जिस क्रम में वे पूर्व 'रूप' में स्थित थे, ना ऐसा करने में 'उसने' स्वयं को किसी अनिवार्यता अथवा नियम के अधीन बनाया होगा, अतएव वह स्वतन्त्र नहीं था।^३ पुनः, गकर का यह मत केवल उनके प्रमाण पर ही स्वीकार किया जा सकता है कि 'अज्ञान' में सन्निहित ब्रह्मन् का सर्वज्ञ ईश्वर माना जाय।

निमिषे यह सत्य है कि ब्रह्मन् का स्वरूप मुख्यतः उपनिषदों में ज्ञात होता है, और इस दृष्टिकोण में 'शास्त्र-योनित्वात्'—'वह जो उपनिषदों द्वारा ज्ञान दिया जाता है—'शास्त्र का अन्तर्गत पर अनुप्रयोग किया जा सकता है, फिर भी यह वैध आपत्ति हो सकती है कि वेदों के अन्य भागों का ब्रह्मन् से कोई सम्बन्ध सन्देह नहीं है। उसका उत्तर यह है कि वेदों के अन्य भागों के अनुमाने से ज्ञान सभी वेदों का सन्निहित होता है।

सकता है, और इस प्रकार ईश्वर को अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति के लिए अपने प्रसाद के प्रयोग के लिये अनुप्रेरित किया जा सकता है। अतः एक अप्रत्यक्ष ढंग से वेदों के अन्य भाग वेदों से सबधित किए जा सकते हैं। इसलिए वेदात का ज्ञान वेदों के अन्य भागों के शास्त्रीय व्यादेशों के उचित अनुपालन में सहायक होता है। 'कर्म-काण्ड' और 'ज्ञान-काण्ड' लगभग एक-दूसरे के पूरक हैं तथा दोनों की आत्म-ज्ञान के लिए उपयोगिता है, यद्यपि उपनिषदों का महत्त्व उत्कृष्ट होना चाहिए।

हम पहले से ही जानते हैं कि रामानुज ने जगत् की उत्पत्ति से सर्वज्ञ एवं सर्वशक्तिमान ईश्वर के अस्तित्व को अनुमित करने के प्रत्यय का खण्डन किया, तथा इस सिद्धान्त को स्थापित किया कि ईश्वर प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाणों के द्वारा ज्ञात नहीं किया जा सकता, वरन् केवल श्रुति-पाठों की साक्षी से ज्ञात किया जा सकता है।

न्याय मत की प्रवृत्ति अनुमान के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने की रही है, इस प्रकार उदयन ईश्वर के अस्तित्व के पक्ष में जो युक्तियाँ देते हैं, इनमें से प्रथम यह है कि—जगत्, कार्य-रूप होने के कारण, उसको उत्पन्न करने वाला कोई कारण चाहिए (कार्यानुमान)। दूसरा यह है कि कोई ऐसी सत्ता होना चाहिए जिसने सृष्टि के प्रारम्भ में अणुओं के निर्माण के लिए परमाणुओं को गतिशील बनाया (आयोजनानुमान)। तीसरा यह है कि यदि पृथ्वी ईश्वर के द्वारा धारण नहीं की गई होती तो वह आकाश में आलम्बित नहीं रह सकती थी। (धृत्वानुमान)। चौथा यह है कि जगत् के विनाश के लिए भी एक कर्ता चाहिए, जो ईश्वर होना चाहिए (विनाशानुमान)। पाँचवा यह है कि शब्दों को दिए गए अर्थ ईश्वर की इच्छा के कारण होने चाहिए (पदानुमान)। छठा यह है कि पुण्य एवं पाप, जिन्हें वेदों के व्यादेश से ज्ञात किया जा सकता है, उनका वेदों के रचयिता को मौलिक परिचय होना चाहिए (प्रत्यानुमान)। सातवाँ यह है कि श्रुतियाँ ईश्वर के अस्तित्व को प्रमाणित करती हैं। आठवाँ (वाक्यानुमान) सातवें से एक-रूप ही है। नवा इस प्रकार है—परमाणुओं के सघात का निर्माण उनकी सख्या पर निर्भर करता है, क्योंकि वे निरवयव हैं, सख्यात्मक प्रत्यय प्रत्यक्षकर्ता की सापेक्षिक मानसिक तुलना पर आश्रित होता है, सृष्टि के समय कोई ऐसी सत्ता होनी चाहिए। जैसे सख्यात्मक प्रत्यय के कारण सघात का निर्माण सम्भव होता है। यह नवा अनुमान है (सख्यानुमान)। यद्यपि ईश्वर जगत् का कारण माना जाता है, तथापि उसके शरीर हो यह आवश्यक नहीं है, क्योंकि उत्पादक के रूप में कारण के लिए यह अनिवार्य नहीं है कि उसमें शरीर का होना आवश्यक हो, किन्तु अन्य विद्वान् ऐसे हैं जिनके विचार में ईश्वर विशेष शरीरी, राम, कृष्ण, आदि के 'अवतार' को उत्पन्न करता है जिनके द्वारा वह विशेष प्रकारों में कार्य करता है। किन्तु विज्ञान-भिक्षु का विचार है कि साध्य के

‘बुद्धि’ आदि पदार्थ परिणाम होने के नाते अपने पूर्व कारणों को पूर्वगृहीत करते हैं, जिनके सबध में कुछ प्राज्ञ ज्ञान होना चाहिए, और जिसका उद्देश्य उसके द्वारा पूर्ण हो, ऐसा व्यक्ति ईश्वर है। इस विधि में पहले पदार्थों के एक मौलिक कारण (प्रकृति) को अनुमित किया जाता है, और ईश्वर वह है जिसे ‘प्रकृति’ का अपरोक्ष ज्ञान होता है जिसके फलस्वरूप वह पदार्थों की उत्पत्ति के लिए उसका रूपान्तरण करता है, और इस प्रकार स्वयं अपने उद्देश्य के लिए उसका प्रयोग करता है।

कुछ विद्वान् यह मानते हैं कि उपनिषद्-पाठों में भी ब्रह्मन् के स्वरूप को अनुमित करने के उदाहरण मिलते हैं, और यद्यपि बादरायण स्वयं किन्हीं अनुमानों का प्रयोग नहीं करते, तथापि वे ऐसे पाठों का विवेचन करते हैं जो अनुमानों के आधार हैं। नैयायिकों का दृष्टिकोण यह रहा है कि अनुमान सही है क्योंकि वे उपनिषद्-पाठों के अनुकूल हैं। किन्तु वल्लभ, रामानुज एवं भास्कर से सहमत हैं कि ईश्वर के अस्तित्व के सबध में कोई अनुमान सम्भव नहीं है, तथा उसका स्वरूप केवल उपनिषद् पाठों की साक्षी में ही ज्ञात किया जा सकता है।^१

ब्रह्मन् का स्वरूप

ब्रह्मन् जगत् का उपादान एवं निमित्त दोनों कारण है। ब्रह्मन् के निमित्त कारणत्व के सबध में कोई मतभेद नहीं है, परन्तु यह मतभेद है कि क्या ब्रह्मन् उसका सृष्टा है अथवा क्या वह उसका उपादान कारण है, चूँकि वेदात्त ‘समवाय’ सबध अथवा इस मत को स्वीकार नहीं करता कि ब्रह्मन् जगत् का समवायिकारण है। ब्रह्मन् के ‘समवायिकारण’ होने के विरुद्ध आपत्ति इस मान्यता में और भी प्रबल हो जाती है कि यदि वह ऐसा होता तो वह विकारी होना चाहिए (समवायित्वे विकृतत्व-स्यापत्ते)। वल्लभ मानते हैं कि ‘तन्तु समन्वयान्’ नूत्र इस मत को न्यापित करता है कि ब्रह्मन् ‘समवायिकारण’ है, क्योंकि वह सन्, चित् एवं आनन्द के रूप में अपने त्रिविध स्वरूप में सर्वत्र अस्मिन्त्य गगना है। ‘प्रपञ्च’ नाम, रूप व कर्म में निमित्त

है (प्रकृतेरपि स्वमते तदशत्वात्) ।^१ किन्तु फिर भी साख्य की उपागम-विधि को स्वीकार नहीं किया जा सकता । 'प्रकृति' का सुख अज्ञान के स्वरूप का होता है, और देश एव काल से परिच्छिन्न होता है, वस्तुएँ कुछ के लिए सुखकर होती हैं और अन्य युक्तियों के लिए दुःखदायी होती हैं, वे एक काल में सुखकर होती हैं और दूसरे में सुखकर नहीं होती हैं, वे कुछ स्थानों में सुखदायी होती हैं और अन्य स्थानों में दुःखदायी होती हैं । किन्तु ब्रह्मन् का आनन्द उपाधियों से अपरिच्छिन्न होता है, इस प्रकार आनन्द एव ज्ञान से सबधित आत्मन् का सबध 'प्रकृति' के सुख से भिन्न होता है (भालानन्दज्ञानेन प्राकृतिक प्रियत्वादौ बाधदर्शनात्) ।^२ इस प्रकार ब्रह्मन् ज्ञान एव आनन्द के अपने यथार्थ स्वरूप में जगत् में परिव्याप्त है । अपनी इच्छा से ही वह स्वयं को अनेकता में अभिव्यक्त करता है, यथा अपने तीन लक्षणों चित्, सत् व आनन्द को 'अतर्यामिन्' के जड जगत् में विभिन्न अनुपातों में अभिव्यक्त करता है । ब्रह्मन् की अनेक एव सर्व के रूप में व्याप्ति का तत्सवधी शकरवादी निरूपण से विभेद करना चाहिए । शकर एव उनके अनुयायियों के अनुसार विषयों के प्रापञ्चिक जगत् का यथार्थ अधिष्ठान ब्रह्मन् है, स्थूल आमास उक्त अपरिवर्तनशील सत्ता पर आरोपण मात्र होते हैं । इस मत के अनुसार स्थूल आमास ब्रह्मन् के परिणाम नहीं माने जा सकते, अथवा, अन्य शब्दों में, ब्रह्मन् स्थूल विषयों का 'उपादान' कारण नहीं माना जा सकता । हमें ज्ञात है कि शकरवादियों में भी जगत् के उपादान कारण के सबध में विविध मत पाये जाते हैं । इस प्रकार 'पदार्थ-निर्णय' के लेखक के विचार में ब्रह्मन् और 'माया' सयुक्त रूप से जगत् के कारण हैं, ब्रह्मन् तो अपरिवर्तनशील कारण है 'माया' परिणामी कारण है । 'सक्षेप-शारीरिक' के लेखक सर्वज्ञात्ममुनि का विचार है कि ब्रह्मन् 'माया' के उपकरण के माध्यम से उपादान कारण होता है । वाचस्पति मिश्र के मत में 'जीव' में स्थित 'माया' ब्रह्मन् के साहचर्य में सयुक्त रूप से जगत् को उत्पन्न करती है, 'माया' यहाँ 'सहकारि' कारण मानी जाती है । 'सिद्धांत-मुक्तावली' के लेखक के मत में 'माया-शक्ति' यथार्थ उपादान कारण है, न कि ब्रह्मन्, ब्रह्मन् कारण एव कार्य से अतीत होता है ।^३

किन्तु वल्लभ उक्त मत से असहमत है क्योंकि इसके अनुसार ब्रह्मन् का कारणत्व केवल अप्रत्यक्ष होता है, और आमास जो शकर के अनुसार मिथ्या आरोपण है उनका कोई कारण नहीं माना जाता है, अतः वे मानते हैं कि ब्रह्मन् ने अपनी इच्छा से सत्, चित् एव आनन्द के तत्त्वों के प्राबल्य के द्वारा स्वयं को जड-पदार्थ जीव एव ब्रह्मन्

^१ वल्लभ का 'अनुभाष्य' पृ० ८५ ।

^२ पुरुषोत्तम की टीका, पृ० ८६ ।

^३ देखिए 'सिद्धान्तलेश' (लैजारस का संस्करण, १८६०), पृ० १२-१३ ।

नामक अपने तीन रूपों में अभिव्यक्त किया है । इसलिए ब्रह्मन् जगत् का 'ममवायि-कारण', माना जाता है ।^१

भास्कर भी यह मानते हैं कि ब्रह्मन् का एक माय ही जगत् से अभेद और भेद हैं, जैसे समुद्र का एक अर्थ में लहरों में अभेद होता है तथा अन्य अर्थ में भेद होता है । यह निर्देश अर्थ-हीन है कि एक वस्तु अपनी विरोधी नहीं हो सकती, क्योंकि उसका उस रूप में अनुभव किया जाता है । विषयों के रूप में सर्व वस्तुएँ एक मानी जा सकती हैं, किन्तु इस कारण ने उनके विविष्ट लक्षणों एवं अस्तित्व का अपवर्जन नहीं हो जाता, वस्तुतः उष्ण एवं शीतल अथवा अग्नि एवं स्फुलिंग की भाँति ब्रह्मन् एवं जगत् में कोई विरोध अथवा व्याघात नहीं है, क्योंकि जगत् का उससे स्फुरण हुआ है, उसमें पालन होता है तथा उसमें लय होता है । साधारण व्याघात के उदाहरण में ऐसा नहीं होता, जब घट मृत्तिका से उत्पन्न किया जाता है, तब यद्यपि मृत्तिका एवं घट भिन्न प्रतीत हो सकते हैं, तथापि घट का मृत्तिका के बिना कोई अस्तित्व नहीं होना है—पूर्वोक्त की पञ्चादुक्त में स्थिति रहती है । इसलिए कार्य के रूप में जगत् में नानात्व है और कारण के रूप में उसका ब्रह्मन् से अभेद है ।^२

उससे एक रूप न होते हुए भी बल्म का दृष्टिकोण भास्कर के दृष्टिकोण के अति निकट है, वे मानते हैं कि वही ब्रह्मन् अपनी पूर्णता में जगत् के सर्व विषयों में तथा जीवों में विद्यमान रहता है । उसने विभिन्न रूपों में केवल कुछ गुणों को उनके प्रबल रूप में अभिव्यक्त किया है, इसलिए नानात्व में किसी विकार का समावेश नहीं होता । इसी कारण से वे 'उपादानकारण' की तुलना में 'ममवायिकारण' पद को अधिक पसन्द करते हैं, उनके अनुसार 'ममवायिकारण' का प्रत्यय मावर्धीय एवं निरुपाधिक व्याप्ति में निहित होता है । 'उपादान' के प्रत्यय में विकार के प्रत्यय का समावेश होता है, यद्यपि विकार से उत्पन्न कार्य 'उपादान' (अथवा उपादान कारण) में स्थित रहते हैं, और यद्यपि उनका अन्तर्गत उसमें विलय हो जाता है ।^३ जहाँ तक ब्रह्मन् का सर्व नानात्व में अभेद माना जाता है, बल्म भास्कर में सहमत है ।

पुनः वल्लभ अन्य वेदान्त के विचारकों की भाँति 'ममवाय' मयध को अस्वीकृत करते हैं, यद्यपि वे ब्रह्मन् को जगत् का 'ममवायिकारण' मानने हैं । उनका 'ममवाय' का खण्डन शंकर एवं रामानुज जैसे अन्य वेदान्त के व्याख्याकारों की ही पद्धति का अनुकरण करता है, और उसकी यहाँ पुनरावृत्ति आवश्यक नहीं है । वल्लभ के अनुसार 'समवाय' समवाय का सवध नहीं होता, जैसा कि न्याय नेमको द्वारा स्वीकार किया जाता है, उनके अनुसार उसका अर्थ 'तादात्म्य' होता है । नैयायिकों के अनुसार 'समवाय' कार्य एवं 'कारण' गुणों एवं द्रव्यों तथा मामान्यों एवं द्रव्य के मध्य स्थित समवाय का सवध होता है, किन्तु वल्लभ कहते हैं कि यहाँ इन युग्मों को संयुक्त करने के लिए कोई पृथक् समवाय का सवध नहीं होता, स्वयं द्रव्य ही क्रिया, गुण एवं कारण व कार्य के रूप में प्रकट होता है । इस प्रकार केवल तादात्म्य की विविध रूपों में अभिव्यक्ति ही हमें वैपरीत्य में नानात्व का प्रत्यय प्रदान करती है, वस्तुतः समवाय सवध द्वारा एक साथ मयधिन माने जाने वाले विविध रूपों में कोई भेद नहीं होता ।^१

अपने 'प्रस्थान-रत्नाकर' में पुरुषोत्तम कहते हैं कि 'माया' ब्रह्मन् की एक शक्ति है, और इस प्रकार उससे अभिन्न है (मायाया अपि भगवच्छक्तित्वेन शक्तिमदभिन्नत्वात्),^२ 'माया' और 'अविद्या' एक ही हैं । इस 'माया' के द्वारा ही ईश्वर नानात्व के रूप में स्वयं को अभिव्यक्त करता है । यह अभिव्यक्ति न तो एक दोष होता है और न एक सम्भ्रान्ति, वह विकार अथवा परिणाम के प्रत्यय को समाविष्ट किए बिना ईश्वर की विविध रूपों में एक यथार्थ अभिव्यक्ति होती है । इस प्रकार जगत् यथार्थ है, क्योंकि वह ईश्वर की यथार्थ अभिव्यक्ति है । ब्रह्मन् स्वयं सत्, चित् व आनन्द स्वरूप होने के कारण स्वयं को किसी भी उपकरण की सहायता के बिना अपने आशिक पक्षों में अभिव्यक्त कर सकता है । ब्रह्मन् को ज्ञान, आनन्द, क्रिया, काल, इच्छा, 'माया' एवं 'प्रकृति' नामक अपने यज्ञों अथवा लक्षणों में सकल्पित करना सम्भव है । 'काल' क्रियाशक्ति का प्रतिनिधित्व करता है । 'काल' के द्वारा सृष्टि एवं प्रलय के निर्धारण का अर्थ उसकी क्रिया-शक्ति का परिसीमन होता है, इस क्रिया-शक्ति से निर्धारित होकर उसके अन्य पक्ष निरन्तर उसके साथ-साथ क्रिया करते हैं । अपनी इच्छा से वह अपनी आत्माओं को स्वयं से भिन्न सकल्पित करता

^१ ननु दूषिते समवाये अयुत सिद्धयो क सम्बन्धोऽङ्गीकर्तव्य इति चेत्तादात्म्यमेव इति ब्रूम । कथमिति चेतित्थ प्रत्यक्षाद् यद्-द्रव्यं यद्-द्रव्यं-समवेत तद् तदात्मकमिति व्याप्ते कारण-कार्य-तादात्म्यं द्रव्ययोर्निर्विवादम् ।

—वही, पृ० ६२७ ।

^२ 'प्रस्थान-रत्नाकर' पृ० १५६ ।

अतः वह 'जीवो' में गुप्त ऐसे ही माना है जिसमें ईश्वर प्रगल्भ हो गया है और जिनको यह सम्पूर्ण शाश्वत-शक्ति प्रदान कर माता है, ऐसे अविद्या पर भावि-पूर्ण 'माया' अपना प्रभुत्व त्याग देती है, उस प्रकार वे अपने विद्युत् निर्मल रूप में एक मुक्त अवस्था में रहते हैं, किन्तु उक्त ज्ञान रक्षाकारों को नियन्त्रित करने की शक्ति प्राप्त नहीं हो सकती ।

ब्रह्मन् या 'अव्यक्त' दृष्टि में तथा 'तारण' दृष्टि में एक निम्न प्रकार में वर्णित किया जा सकता है । 'अव्यक्त' दृष्टि में ईश्वर तम, ज्ञान एवं ज्ञान रक्षितों के रूप में तीन पक्षों में देखा जा सकता है । वेदों के कम काण्डोप श्रेष्ठ में विहित कारण द्वितीय पक्ष में उनके स्वरूप का प्रतिनिधित्व करने । तृतीय पक्ष का प्रतिनिधित्व 'शक्ति'-मात्र में होता है जिसमें ईश्वर ज्ञान, विद्या व आनन्द के रूप में माना जाता है । कारण पक्ष में 'अन्तर्यामिनी' या प्रलय माता है, जो यद्यपि वस्तुतः ब्रह्मस्वरूप होती है, तथापि 'जीवो' के अधीक्षक बनकर उनके कार्यों में मग्नता प्रदान करते हैं, इस प्रकार 'अन्तर्यामिन्' 'जीवो' के समान ही अमर होने हैं । किन्तु उक्त 'अन्तर्यामिनी' के अनिरिक्त ईश्वर एक 'अन्तर्यामिन्' भी माना जाता है, और उसका 'अन्तर्यामि-ब्रह्मन्' में ऐसा ही वर्णन किया गया है ।

तत्त्व

काल भी ईश्वर का एक रूप माना जाता है । 'काल' के प्रत्यय में कर्म एवं स्वभाव का समावेश होता है । काल का स्वरूप-लक्षण सत्, चित् व आनन्द है, यद्यपि व्यवहार में वह सत्त्वाग ही प्रकट होता है ।^१ वह अतीन्द्रिय होता है तथा केवल कार्यों के स्वरूप में ही अनुभूति किया जा सकता है (कार्यानुमेय) । उसकी परिभाषा नित्य व्यापक तथा सकल वस्तुओं के कारण एवं अधिष्ठान के रूप में दी जा सकती है । काल 'गुणो' की साम्यावस्था को विक्षुब्ध करने वाला प्रथम कारण होता है । सूर्य, चन्द्र आदि उसके 'आधिभौतिक' रूप हैं, परमाणु उसके 'आध्यात्मिक' रूप हैं, और ईश्वर उसका 'आधिदैविक' रूप है । सूर्य एक परमाणु से गुजरने में जितना समय लगाता है उसे काल-परमाणु कहते हैं, इस प्रकार वह अत्यधिक लघु होने

^१ अन्तर्यामिणा स्वरूप-भूतत्वेऽपि जीवेन सह कार्ये प्रवेशात् तद् भेदानामानन्त्येऽपि कारणी-भूत-वक्ष्यमाण-तत्त्व-शरीरे प्रविश्य तत्-सहाय-करणात् कारण-कोटावेव निवेशो न तु स्वरूप-कोटी ।

—वही, पृ० १६४-५ ।

^२ एतस्यैव रूपान्तर काल-कर्म-स्वभावा कालस्याश-भूतौ कर्म-स्वभावौ तत्र अन्त सच्चि-दानन्दो व्यवहारे ईशत्सत्त्वाशेन प्रकट काल इति कालस्य स्वरूप-लक्षण ।

—वही, पृ० १६५ ।

के कारण आगे विभाजित नहीं किया जा सकता । लघुतम काल की इकाइयों के मघात से ही काल के दीर्घ विस्तार की उत्पत्ति होती है, क्योंकि काल एक ऐसा सर्व-व्यापी स्वल्प का अंगी नहीं है, जिसका अत्र लघुतर काल की इकाइयाँ होती हैं ।

‘कर्म’ सार्वभौम माना जाता है, वह इस या उस व्यक्ति के विशिष्ट कर्मों के विविध रूपों एवं विशिष्ट अवस्थाओं के रूप में ही अपनी अभिव्यक्ति करता है । वृत्ति यह सार्वभौम ‘कर्म’ ही विविध मानवों के विभिन्न कर्मों के रूप में स्वयं को अभिव्यक्त करता है, इसलिए आत्मन् में स्थित एक पृथक् पदार्थ के रूप में ‘अदृष्ट’ को मानना अनावश्यक है, जो एक ‘कर्म’ के विनष्ट होने पर शेष रहता है और एक दूरस्थ काल के पश्चात् उसके फल को प्रदान करता है, ‘धर्म’ एवं ‘अधर्म’ को भी महत्वपूर्ण पदार्थों के रूप में स्वीकार करना अनावश्यक है, क्योंकि वे सब इस सर्वभौम ‘कर्म’ के प्रत्यय में समाविष्ट हो जाते हैं जो स्वयं को विविध अवस्थाओं में विविध रूपों में प्रकट करता है । इस प्रकार ‘धर्म’ एवं ‘अधर्म’ पदों का अनुप्रयोग केवल तार्किक अभिव्यञ्जना की विधि है, इस प्रकार वह इस तथ्य की व्याख्या करता है कि एक विशिष्ट कर्म कैसे ‘अदृष्ट’ की अवस्थिता के बिना ‘स्वर्ग’ की उत्पत्ति कर सकता है, अथवा कैसे एक व्यक्ति का ‘कर्म’ (पुत्रेष्टि ‘यज्ञ’) अन्य व्यक्ति अर्थात् पुत्र में फल उत्पन्न कर सकता है । यह शास्त्रों द्वारा की गई व्याख्या की अवस्थाओं के द्वारा निर्धारित होता है कि एक ‘कर्म’ को उसके कर्ता एवं अन्य व्यक्तियों के सवध में अपने फलों की अभिव्यक्ति कैसे करनी चाहिए ? एक फल की विशिष्ट केन्द्रों में विशिष्ट रूपों में उत्पत्ति का अर्थ उमका विनाश न होकर उमका तोप होता है ।

‘स्वभाव’ को एक पृथक् तत्त्व माना जाता है । उमका नी ईश्वर से तादात्म्यीकरण किया जाता है, उमका व्यापार ईश्वर की इच्छा को अनुप्रेरणा में निहित होना है । इसलिए उसकी परिभाषा के परिणाम के हेतु के रूप में की जाती है (परिणाम-हेतुत्व तल-नक्षणम्), वह सार्वभौम होता है और अन्य सभी वस्तुओं में पूर्व अपनी अभिव्यक्ति प्राप्त करना है । किन्तु, ऐसे सूक्ष्म परिणाम हो सकने हैं जो पहले दिखाई नहीं देते, किन्तु जब वे प्रकट होते हैं, तो वे ‘स्वभाव’ के व्यापार की पूर्वापेक्षा रखते हैं, जिसके बिना वे उत्पन्न नहीं हो सकने थे । इसी में अठार्डन ‘तत्त्व’ विकसित हुए हैं—उनको ‘तत्त्व’ कहा जाता है क्योंकि वे ‘तत्त्व’ अर्थात् ईश्वर के स्वरूप के होते हैं, उस

‘तत्त्वधर्म’ च विवि-निषेध-प्रकारेण लौकिक श्रियादि प्रदेगनोऽभिव्यञ्जन-योग्या व्यापिका श्रियेति । एतेनैवादृष्टस्याप्यात्म-गुणत्व निरागून वेदितव्यम् । एवमापुनरदृष्टधर्मादिपदै रपीदमेवोच्यते । एत नाधारण्येऽपि फलव्यवस्थोपपत्तेर्न कर्म-तानान्तरमित्यदि । ज्ञान-हिमादौ तु धर्माधर्मादि-प्रयोगोऽभिव्यञ्ज्यत्वेऽप्यापिना मान्यः ।

प्रकार सकल 'तत्त्व' ईश्वर की अभिव्यक्ति होते हैं। 'स्वभाव' की अभिव्यक्ति में समाविष्ट कारणता एक विशिष्टत कारणता होती है जो एक निश्चित कारण का अनुसरण करती है और 'तत्त्वों' के विकासात्मक क्रम को उत्पन्न करती है, इस अर्थ में वह ईश्वर की इच्छा की कारणता से भिन्न होती है, और केवल एक सामान्य रूप में कारण होती है। इन तत्त्वों में 'सत्त्व' वह है जो सुख एवं ज्ञान प्रकाशत्व-स्वरूप होने और सुख की अभिव्यक्ति में बाधक न होने के कारण जीवों में सुख एवं ज्ञान के प्रति असक्ति का कारण बनता है।^१ 'रजस्' वह है जो आसक्ति-स्वरूप होने के कारण जीवों में अभिनिवेश अथवा कर्मों की इच्छा उत्पन्न करता है। 'तमस्' वह है जो जीवों में त्रुटियाँ, आलस्य, निद्रा आदि की प्रवृत्ति उत्पन्न करता है। उक्त 'गुणों' का सांख्य-मत एवं वल्लभ के मत (जो 'पञ्चरात्र', 'गीता' व 'भागवत' का अनुसरण करता है, ऐसा माना जाता है) में अन्तर है। इस प्रकार, सांख्य के अनुसार, 'गुण' स्वयं क्रियाशील होते हैं, किन्तु वे अमान्य हैं, क्योंकि इनसे स्वभाववाद और निरीश्वरवाद की उत्पत्ति होगी। और न 'रजस्' की यह परिभाषा दी जा सकती है कि वह दुःख स्वरूप है, क्योंकि प्रामाणिक शास्त्र उसके आसक्ति रूप होने का कथन करते हैं। जब इन गुणों की ईश्वर से उत्पन्न होने की सकल्पना की जाती है तब वे ईश्वर की चिच्छक्ति-रूप एवं आनन्द-रूप 'माया' के स्वरूप के माने जाते हैं।^२ इन्हें (सत्त्व, रजस् व तमस् को) 'माया' की उपज के रूप में 'माया' से एक रूप मानना चाहिए। और न ये 'गुण' पदार्थ होते हैं, जैसा कि सांख्य द्वारा सुकल्पित किया गया है, और न ये परस्पर समस्यात्मक रूप में मिश्रित होते हैं, वरन् उनका सहयोग केवल 'पुरुष' के निर्माण के हेतु होता है। इस प्रकार, जैसे रई अपना विस्तार तनुओं के रूप में करती है वैसे ही ईश्वर 'माया' के रूप में अपनी अभिव्यक्ति करता है। निर्गुण के रूप में ईश्वर स्वयं ही अपने सर्व गुणों को उत्पन्न करता है, अपने सत्-अंश में वह 'सत्त्व' को उत्पन्न करता है, अपने आनन्दांश में वह 'तमस्' को उत्पन्न करता है और अपने चिद्-अंश में वह 'रजस्' को उत्पन्न करता है।^३

'पुरुष' अथवा 'आत्मन्' की परिभाषा तीन दृष्टिकोणों से दी जा सकती है— उसकी अनादि, गुण-रहित, 'प्रकृति' के नियन्त्रक, एवं अहमर्थ के विषय के रूप में

^१ सुखानावरकत्वे प्रकाशकत्वे सुखात्मकत्वे च सति सुखास्वत्या ज्ञानासक्त्या च देहिनी-देहाद्यासक्ति-जनक सत्त्वम् ।

—'अनुभाष्य' पर टीका, पृ० १७० ।

^२ एते च गुणा यदा भगवत सकाशादेव उत्पद्यन्ते तदा माया चिच्छक्ति-रूपा आनन्द-रूपा विज्ञेया ।

—चही, पृ० १७१ ।

^३ सदशात् सावम्, आनन्दाशात् तम चिदशात् रजस् ।

—चही, पृ० १७२ ।

व सप्रत्यक्षनीय के रूप में परिभाषा की जा सकती है, उसकी केवल स्व-प्रकाशक के रूप में भी परिभाषा की जा सकती है, और, पुनः, उसकी इस रूप में भी परिभाषा की जा सकती है कि वह यद्यपि जगत् के गुणों अथवा दोषों से वस्तुतः प्रभावित नहीं होता है, तथापि उनसे साहचर्य रखता है। एक स्व-प्रकाश व आनन्दमय स्वरूप की आत्म-सत्ता सर्व-प्रकार के विषयों के अभाव में भी एक प्रकार की चेतना एवं आनन्द होते हैं, जैसा कि सुषुप्ति अवस्था में होते हैं। इस प्रकार चैतन्य ही आत्मन् के यथार्थ स्वरूप का प्रतिनिधित्व करता है, जो हमारे साधारण अनुभव में विविध प्रकार के अज्ञान में सम्बन्धित होता है और स्वयं को ज्ञान के विषयों से परिसीमित करता है। 'पुरुष' एक है, यद्यपि वह भगवद् की इच्छा के कारण 'माया' की भ्रान्ति-जनक शक्ति के द्वारा अनेक के रूप में भासित होता है। इस प्रकार कर्ता एवं भोक्ता का प्रत्यय भ्रान्ति के कारण उत्पन्न होता है। इसी कारण से मोक्ष सम्भव होता है, क्योंकि यदि 'पुरुष' स्वभावतः स्वतन्त्र व मुक्त नहीं होता तो उसे किसी भी साधन से मुक्त करना सम्भव नहीं होगा। वृत्ति कि 'पुरुष' स्वभावतः स्वतन्त्र होता है, इसीलिए जब वह एक बार मुक्त हो जाता है तब उसका फिर कोई बन्धन नहीं हो सकता। यदि बन्धन बाह्य अशुद्धताओं से साहचर्य के रूप का होता तो मोक्ष में भी किसी भी समय उक्त अशुद्धताओं से साहचर्य का फिर अवसर बना रहता, वृत्ति कि सर्व बन्धन व अशुद्धताएँ भ्रान्ति के कारण होते हैं इसलिए जब एक बार वह टूट जाता है तब फिर से किसी बन्धन की कोई संभावना नहीं रहती।^१ परन्तु 'प्रकृति' दो प्रकार की होती है—(अ) 'अज्ञान' में सन्निहित प्रकृति—जो विकासात्मक क्रम का कारण होती है, और (ब) ईश्वर में स्थित—'प्रकृति' जो ईश्वर अथवा ब्रह्मन् में सर्व वस्तुओं को धारण करती है। 'जीव' अथवा प्रापञ्चिक व्यक्ति 'पुरुष' का एक अंश माना जाता है। यह स्मरण रखना चाहिए कि 'पुरुष' के प्रत्यय का ब्रह्मन् के प्रत्यय से तादात्म्य होता है, इस कारण से 'जीव' एक ओर तो 'पुरुष' का अंश माना जा सकता है, और दूसरी ओर अविकारी ब्रह्मन् का अंश माना जा सकता है। 'जीव' के विभिन्न प्रकार के अनुभव यद्यपि 'कर्म' से उत्पन्न प्रतीत होते हैं, तथापि वस्तुतः वे भगवद्-इच्छा से उत्पन्न होते हैं, क्योंकि जिस किसी का भी ईश्वर उत्थान चाहता है, उससे वह सत्कर्म करवाता है, और जिस किसी का भी वह पतन चाहता है उससे वह असत्कर्म करवाता है। 'प्रकृति' अपने प्रमुख अर्थ में ब्रह्मन् में एक-रूप होती है, वह ब्रह्मन् का ऐसा

^१ एव तस्य केवलत्वे सिद्धे यस्तस्मिन् कर्तृवादिना अगुणत्वप्रत्यय म सृष्ट्यनुकूल भगवदिच्छया प्रकृत्याद्यविवेक कृत अतएव च मुक्ति-योग्यत्वम् । अन्यथा बन्धन्य स्वाभाविकत्वापत्ती मोक्ष-शास्त्र-वैयर्थ्यापत्ते स्वाभाविकस्य नाशयोगात् प्रवृत्ति-विधौ नु अनुष्ठान-लक्षणाप्रामाण्यापत्तेश्च मोक्ष्य न नाना, कित्वेकैव सर्वत्र ।

स्वरूप है जिसमें वह जगत् की मृष्टि करना है । जिस प्रकार ब्रह्मन् एक और मत, चित् व आनन्द से एक-रूप होता है, तथा दूसरी ओर वह उनमें सबधित माना जाता है, उसी प्रकार 'प्रकृति' 'गुणों' का नाशान्वय तथा उनकी स्वामिनि मानी जा सकती है । यही बल्लभ-मत की 'प्रकृति' का नाश-मत की 'प्रकृति' में विभेद है । 'महत्' आदि अन्य तत्त्व न्यूनाधिक साम्य-प्रणाली के अनुसार ही 'प्रकृति' से निर्मित होते हुए माने जाते हैं, परन्तु 'मनस्' को एक 'इन्द्रिय' नहीं माना जाता ।

प्रमाण

पुरुषोत्तम कहते हैं कि 'ज्ञान' अनेक प्रकार का होता है । इनमें से 'नित्य-ज्ञान' चार प्रकार का होता है—ईश्वर का स्वरूप जिसमें उसका सर्व सत्ताओं से तादात्म्य होता है और वह 'मोक्ष-स्वरूप' होता है, उसके महान् व भद्र गुणों की अभिव्यक्ति, सृष्टि के प्रारम्भ में वेदों के रूप में उसकी अभिव्यक्ति, ईश्वर के सकल ज्ञेय रूपों में शाब्दिक ज्ञान के रूप में उसकी अभिव्यक्ति । शाब्दिक ज्ञान में उसका रूप स्वयं की व्यक्तियों में अभिव्यक्त करता है, इसी कारण से शब्दों के माह्वय के बिना कोई ज्ञान नहीं हो सकता—गू गो में भी, जिनके वाणी नहीं होती, सकेत होते हैं जो भाषा का स्थान लेते हैं । यह पाँचवें प्रकार का ज्ञान है । फिर, एक प्रकार का इन्द्रिय-ज्ञान होता है और चार प्रकार का मानसिक ज्ञान होता है । मानसिक ज्ञान में वह ज्ञान जो 'मनस्' द्वारा उत्पन्न होता है 'सशय' कहलाता है, मनस् का व्यापार 'सकल्प' एवं 'विकल्प' होता है । 'बुद्धि' का व्यापार सशय का अतिक्रमण करके निश्चय के रूप में ज्ञान को उत्पन्न करता है जो एक दोलायमान स्वरूप का होता है । स्वप्नो का ज्ञान ज्ञान से सबधित 'अहंकार' से उत्पन्न होता है । 'चित्' सुषुप्ति की अवस्था में आत्मन् का प्रत्यक्षीकरण करता है । इस प्रकार 'अन्तःकरण' का चतुर्विध ज्ञान होता है, यह एक इन्द्रिय-ज्ञान तथा पूर्व-कथित पाँच प्रकार के ज्ञान दस प्रकार के ज्ञान को निर्मित करते हैं । एक अन्य दृष्टिकोण से 'काम,' 'सकल्प,' 'विचिकित्सा,' 'श्रद्धा,' 'अश्रद्धा,' 'धृति,' 'अधृति,' 'ही,' 'धी,' 'भी' सभी मनस् होते हैं । सुख एवं दुःख भी उसी में स्थित रहते हैं क्योंकि वे इन्द्रियो से सबधित नहीं होते । ज्ञान केवल तीन कारणों तक ही नहीं रुकता, किन्तु तबतक बना रहता है जबतक कि उसका ज्ञान के अन्य विषयों के द्वारा अतिक्रमण नहीं हो जाता, और तब भी वह 'संस्कार' के रूप में शेष रहता है । यह इस तथ्य से सिद्ध होता है कि 'मनस्' तब उसकी ओर अपना ध्यान निर्दिष्ट करता है तब वह उसे स्मृति में खोज सकता है, धू कि मनस् अन्य विषयों में व्यस्त रहता है इसलिए उक्त ज्ञान की खोज नहीं की जा सकती । 'स्मृति' को उचित अभ्यास से दृढ़ बनाया जा सकता है, तथा वस्तुओं का विस्मरण अथवा त्रुटिपूर्ण स्मरण विविध प्रकार के दोषों के कारण हो सकता है, इन उदाहरणों में भी ज्ञान का विनाश नहीं होता, बल्कि 'माया' के प्रभाव से वह आवृत्त रहता है ।

होता है। प्रत्यक्ष में जिस सिद्धान्त का अनुसरण किया जाता है वह नानात्व के रूप में ब्रह्मन् की ब्रह्माण्डीय अभिव्यक्ति के अनुसृत होता है, जिसमें विशुद्ध ब्रह्मन् अपनी इच्छा एवं विचार के द्वारा स्वयं को अनेकता के रूप में प्रकट करता है, यद्यपि वह सर्व काल में स्वयं में एक बना रहता है, प्रत्यक्षीकरण की दशा में इन्द्रिया अपने प्राथमिक अनुप्रयोग से 'सत्त्व' को प्रवाहित करती है जिसके फलस्वरूप विशुद्ध सत् का सप्रत्यक्ष होता है, जो बाद में इन्द्रियों के साहचर्य में क्रियाशील 'अन्तःकरण' के 'रजस' तत्व के द्वारा नाम रूप से सम्बन्धित हो जाता है। सविकल्पक ज्ञान दो प्रकार का होता है—विशिष्ट-बुद्धि 'और' 'समूहालम्बन-बुद्धि', पूर्वोक्त का अर्थ है सम्बन्धित ज्ञान ('लाठी लिए हुए एक मनुष्य'), तथा पश्चादुक्त का अर्थ है वस्तुओं के समूह के रूप में ज्ञान ('एक लाठी और एक पुस्तक') सरल विषयो (यथा घट) का ज्ञान एक सम्बन्धित ज्ञान माना जाता है। ये सभी विविध प्रकार के सविकल्पक ज्ञान वस्तुतः एक ही प्रकार के होते हैं, क्योंकि वे सब इन्द्रियों द्वारा सत् की अभिव्यक्ति एवं 'अन्तःकरण' द्वारा नाम-रूप के आरोपण के सरल व्यापार में निहित होते हैं।

एक अन्य दृष्टिकोण से सविकल्पक ज्ञान पाँच प्रकार का हो सकता है,—(१) सशय, (२) विपर्यय, (३) निश्चय, (४) स्मृति और (५) स्वरूप।

'सशय' की परिभाषा एक ही विषय में दो या अनेक विरोधी धर्मों के ज्ञान के पैर रूप में की जाती है (एकस्मिन् धर्मिणि विरुद्ध-नाना-कोट्य-अवगाहि ज्ञान सशयम्)। 'विपर्यय' की परिभाषा इन्द्रियों के सम्पर्क में जो विषय है उनसे भिन्न बाह्य विषयो के ज्ञान-रूप में की जाती है। 'निश्चय' का अर्थ है विषयो का सम्यक् ज्ञान, उक्त ज्ञान का स्मृति से विभेद करना आवश्यक है, क्योंकि ज्ञान (अनुभव) का अर्थ सदा एक विषय का प्रत्यक्षीकरण होता है जबकि स्मृति केवल आभ्यन्तरिक होती है यद्यपि वह एक पूर्व अनुभव के द्वारा उत्पन्न होती है। उक्त सम्यक् ज्ञान प्रत्यक्षीकरण, अनुमान, शब्द और सादृश्य ('उपमिति' जो सादृश्य के ज्ञान से सम्बन्धित इन्द्रियों के द्वारा उत्पन्न होती है (सादृश्यादि सदकृतेन्द्रियार्थ-ससर्गज्ञान) हो सकता है।

यह सम्यक् ज्ञान दो प्रकार का हो सकता है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। प्रत्यक्ष इन्द्रिय और उसके विषय के सत् सम्पर्क से उत्पन्न होता है (इन्द्रियार्थ सत्-सम्प्रयोग-जन्य-ज्ञानम्)।^१ स्मृति की परिभाषा एक ऐसे ज्ञान के रूप में की जाती है जो न निद्रा से और न बाह्य विषयो से उत्पन्न होता है, बल्कि पूर्व सस्कारों से उत्पन्न होता है, जो पूर्व ज्ञान के सूक्ष्म अस्तित्व में निहित होते हैं। स्वप्नानुभव विशिष्ट सृष्टि होते हैं, अतएव साधारण अनुभव के वस्तु जगत से उनका विभेद किया जाना चाहिए, वे ईश्वर द्वारा 'माया' से निर्मित किये जाते हैं। वस्तुतः यह मध्य के मत से भिन्न है, क्योंकि उसके अनुसार स्वप्नानुभव किसी भी सामग्री से रहित होते हैं और सृष्टि नहीं

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृ० २०।

माने जाने चाहिए, वे विचार द्वारा उत्पन्न भ्रम-मात्र होते हैं। वल्लभ के अनुसार स्वप्नानुभव सृष्टि होने के कारण उनके ज्ञान को भी यथार्थ मानना चाहिए। सुषुप्ति स्वप्नानुभवों की एक जाति-विशेष होती है जिसमें आत्मन् स्वयं को अभिव्यक्त करता है (तत्र आत्म-स्फुरणतु स्वतः स्व)। चिन्तन (सकल्प या विकल्प के रूप में, अथवा अन्वय व्यक्तिके विधि के द्वारा, अथवा मानसिक सशय अथवा ध्यान के रूप में) का स्मृति के अन्तर्गत समावेश किया जाता है। लज्जा, भय (ही, भी) आदि अहंकार के व्यापार हैं ज्ञानात्मक वृत्तियों के नहीं। प्रत्यभिज्ञा को सम्यक् ज्ञान (निश्चय) माना जाता है। अभ्यास-जन्य दृढ ज्ञान की दशा में तो पूर्वानुभव-संस्कार 'सहकारी' के रूप में कार्य करते हैं और प्रत्यभिज्ञा की दशा में स्मृति 'सहकारिणी' के रूप में कार्य करती है।^१ इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा स्मृति के कारण उत्पन्न मानी जाती है, पूर्वानुभव-संस्कार के कारण नहीं। इस अधिमान्यता का कारण यह है कि यद्यपि प्रत्यभिज्ञा में पूर्वानुभव-संस्कार की प्रक्रिया होती है तथापि स्मृति का व्यापार उसमें प्रत्यक्ष सहायता प्रदान करता है। प्रत्यभिज्ञा का स्मृति से यह अन्तर है कि जहाँ पश्चादुक्त पूर्वानुभव-संस्कारों से अपरोक्ष रूप में उत्पन्न होती है, वहाँ पूर्वोक्त वर्तमान प्रत्यक्षीकरण के साहचर्य में स्मृति की प्रक्रिया में अपरोक्ष रूप में तथा पूर्वानुभव-संस्कारों की प्रक्रिया से परोक्ष रूप में उत्पन्न होती है।

प्रमा एव भ्रम में विभेद इस नथ्य में निहित है कि पश्चादुक्त में पूर्वोक्त से कुछ अधिक होता है, इस प्रकार शुक्ति-रजत के उदाहरण में प्रमा शुक्ति के प्रत्यक्षीकरण में निहित होती है, किन्तु मिथ्या ज्ञान उस पर आगे रजत के आरोपण में निहित होता है, इस अतिरिक्त तत्व ही में भ्रम निहित होता है।^२ कुछ ऐसे उदाहरण हो सकते हैं जो अशत सत्य होते हैं और अशत मिथ्या होते हैं तथा इनमें प्रमा की प्रबलता होने अथवा न होने के अनुसार ज्ञान को सत्य अथवा मिथ्या कहा जा सकता है। पुरुषोत्तम की इस कसीटी के अनुसार चित्रकला, कला-सृष्टि एवं नाटकीय प्रतिरूपणों में प्रत्यक्षीकरण में प्रमा की प्रबलता होती है क्योंकि वे अनुकरण के द्वारा ऐसे आनन्द

^१ अभ्यास-जन्य दृढ-प्रतीति-रूपे ज्ञाने यथा पूर्वानुभव-संस्कार सहकारी तथा प्रत्यभिज्ञाया स्मृति सहकारिणी, विशेषणतावच्छेदक-प्रकारक निश्चयार्थं तस्या अवश्यमपेक्षणात्। अतो यथाऽनुग्राहकातर-प्रवेशेऽपि यथार्थानुभवत्वानपायादभ्यासज्ञान निश्चय-रूप तथा स्मृत्या विषयेण च पूर्व-स्थित-ज्ञानस्योद्दीपनात् प्रत्यभिज्ञाऽपि इति ज्ञेयम्।
—वही, पृ० २५।

^२ भ्रम-प्रमा-समूहालम्बन तु, एक-देश-विकृतमनन्यवद् भवतीति न्यायेन भ्रमाधिक्ये विपर्यासैव। प्रमाधिक्ये च निश्चयः।

को उत्पन्न करते हैं जो उन वास्तविक विषयो द्वारा उत्पन्न किया जा सकता था—जिनका उन्होंने अनुकरण किया है।

पुरुषोत्तम 'करण' एवं 'कारण' में विभेद करते हैं। 'करण' उत्पन्न किए जाने वाले कार्यों के गतिशील कर्ता से सम्बन्धित एक असाधारण कर्ता होता है (व्यापार-वदसाधारणम्), 'कारण' शक्ति का वह आधार होता है जो आकृतियों के आविर्भाव एवं तिरोभाव को उत्पन्न कर सके (आविर्भाव-शक्त्याधारत्वं कारणत्वम्)। वह जो विशेष आकृतियों को उत्पन्न करता है, अथवा कुछ आकृतियों के तिरोभाव के लिए कार्य करता है, उसे क्रमशः उनका कारण माना जाता है, इसलिए वह शक्ति जो एक उपादान कारण के कार्यों को हमारे व्यवहार के लिये अभिव्यक्त कर सकती है, उसे उक्त कार्य का 'आविर्भाव-कारण' माना जाता है। 'आविर्भाव' वस्तुओं का वह पक्ष होता है जिसके द्वारा अथवा जिसके कारण उनका अनुभव किया जा सके अथवा वे व्यवहार योग्य बन सकें, और उसका अभाव 'तिरोभाव' कहलाता है।^१ उक्त आविर्भाव एवं तिरोभाव की शक्तियाँ प्रधान रूप से ईश्वर में होती हैं, तथा गौण रूप से उन विषयो में होती हैं जिनके साथ उसने उन्हें विशिष्ट रूपों में सम्बन्धित किया है। 'कार्य-नियत-पूर्व-वृत्ति' के रूप में कारण की नैयायिक परिभाषा को अवैध माना जाता है क्योंकि उसमें अन्योन्याश्रय-दोष का समावेश होता है। कार्य के सम्बन्ध में नियत पूर्वता में कारणता के प्रत्यय का समावेश होता है और कारणता में निरुपाधिकता का समावेश होता है।

कारण दो प्रकार का होता है—तादात्म्य (इसे 'समवायि' भी कहा जाता है) और निमित्त। पर इस तादात्म्य में भेदाभेद के प्रत्यय का समावेश होता है, जिसमें भेद अभेद के एक प्रकार के रूप में प्रतीत होता है, और अभेद को कारणता का सार-तत्त्व माना जाना चाहिए। पुरुषोत्तम द्रव्य एवं गुण के प्रत्यय का परित्याग करते हैं, जिसकी 'समवायि' के सम्बन्ध के आधार पर व्याख्या की जाती है, और जिसमें द्रव्य को गुण का कारण माना जाता है, एक गुण द्रव्य के समकालीन अभिव्यक्ति मात्र होता है, और पश्चादुक्त को पूर्वोक्त का कारण नहीं माना जा सकता। 'उपादान कारण' का प्रत्यय दो प्रकार का होता है—अपरिवर्तनशील (यथा, घट आदि में मृत्तिका की अपरिवर्तनशीलता), और परिवर्तनशील (यथा, निमित्त कारण मनस् के व्यापार के रूप में ज्ञान की अभिव्यक्ति। उपादान कारण में समाविष्ट अवयवों का संयोग

^१ उपादानस्य कार्यं या व्यवहार-गोचर करोति सा शक्तिराविर्भाविका।

आविर्भावश्च व्यवहार-योग्यत्वम्। तिरोभावश्च तदयोग्यत्वम्।

अथवा उनकी गति को एक पृथक् कारण नहीं माना जाता है, जैसाकि नैयायिकों द्वारा माना जाता है, वरन् उसे उपादान कारण का एक भाग माना जाता है ।

एक 'हेतु' के स्वरूप को निर्धारित करने वाली व्याप्ति का स्वरूप दो प्रकार का होता है—'अन्वय' और 'व्यतिरेक' । 'अन्वय' का अर्थ है एक तत्त्व का ऐसा भावान्वय कि केवल उसके सत्त्व से ही (उसके साथ उपस्थित अनेक निरर्थक तत्वों अथवा उपाधियों के मध्य में) कार्य उत्पन्न होता है ।^१ 'व्यतिरेक' का अर्थ है उस तत्त्व का अभाव जिसमें कार्याभाव का समावेश होता है, अर्थात् वह तत्त्व जो कार्य के अभाव में अनुपस्थित रहता है (कार्यातिरेकेणानवस्थानम्) । कारणता का व्यापार वह व्यापार होता है जो कारण एवं कार्य के मध्य एक कड़ी के रूप में अस्तित्व रखता है, इस प्रकार इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष का गतिशील कारण इन्द्रियों का व्यापार होता है । ईश्वर की इच्छा के उदाहरण में जगत् की उत्पत्ति के लिए किसी गत्यात्मक व्यापार को अनिवार्य नहीं माना जाता ।

'प्रत्यक्ष-प्रमाण' की परिभाषा विभिन्न प्रकार के प्रत्यक्षीकरणों के अनुभव इन्द्रिय-शक्तियों के अनुसार की जाती है । इस प्रकार छ 'प्रमाण' होते हैं, अर्थात् दृष्टि-सवधी, स्पर्श-सवधी, रस-सवधी, श्रवण-सवधी, घ्राण-सवधी, एवं मानसिक, शक्ति के अद्वैत-मत के विपरीत यहाँ मनस् को एक इन्द्रिय-शक्ति माना गया है । सर्व शक्तियाँ परमाण्वीय स्वरूप की मानी जाती हैं । दृश्येन्द्रिय रूप का प्रत्यक्ष तभी कर सकती है जब एक 'अभिव्यक्ति रूप' (उद्भूत-रूपवत्त्व) होता है, प्रेतों के परमाणु दृष्टि-गोचर नहीं होते क्योंकि उनका कोई उद्भूत रूप नहीं होता । इसलिए विभिन्न इन्द्रियों द्वारा सर्व इन्द्रिय गुणों के प्रत्यक्षीकरण के लिए हमें यह मानना पड़ता है कि स्पर्श गन्ध आदि इन्द्रिय-गुणों के प्रत्यक्षीकरण के लिए उक्त गुण उद्भूत होने चाहिए ।

शक्ति के अद्वैतवादी वेदात के समान यहाँ तमस् (अवकार) को एक पृथक् तत्त्व माना जाता है न कि प्रकाश का अभाव मात्र माना जाता है । स्वयं अभाव को उस आश्रय के भावात्मक अस्तित्व के रूप में माना जाता है जिसमें अभाव निषेध किए गए विषय के आविर्भाव अथवा तिरोभाव के सवध में प्रकट होता है । इस प्रकार एक घट के 'प्रागभाव' के उदाहरण में उस उपादान कारण को ही घट का प्रागभाव माना जाता है जो घट के आविर्भाव में सहायक होगा । 'ध्वसाभाव' के उदाहरण में वह कारण घट के तिरोभाव में सहायक होता है, और इस प्रकार उस विशेष गुण से सवधित होता है जिसे ध्वसाभाव माना जाता है । इस प्रकार अभाव के प्रत्यय का

^१ तत्र स्व-स्व-व्याप्येतर-यावत्कारण-सत्त्वे यत्सत्त्वे अवश्य यत्सत्त्वमन्वय ।

कारण के प्रत्यय में समावेश किया जाता है, अतः अभाव 'समवायिकारण' का एक विशिष्ट प्रकार है, और इसलिए उसका उससे तादात्म्य होता है ।

वस्तुओं के दृष्टि-प्रत्यक्ष की विधि के सबध में साख्य और वेदात एक 'वृत्ति' की उपस्थिति को स्वीकार करते हैं ('वृत्ति' का अर्थ मानसिक अवस्था होता है) जब एक वस्तु की ओर देखकर हम अपनी आँखों को बंद कर लेते हैं, तब उस विषय की एक पश्चात्-प्रतिमा का उदय होता है । यह पश्चात् प्रतिमा स्वयं उस विषय में स्थित नहीं हो सकती, क्योंकि हमारी आँखें बन्द होती हैं, वह 'अहंकार' अथवा 'बुद्धि' में स्थित होनी चाहिए । सारय और वेदात के द्वारा यह माना जाता है कि उक्त 'वृत्ति' निकट एवं सुदूर वाह्य विषयों तक जाती है और इस प्रकार 'बुद्धि' एवं विषय में एक सबध को स्थापित करती है । सहज ही यह आपत्ति उठाई जा सकती है कि उक्त 'वृत्ति' एक द्रव्य नहीं होती अतएव वह दूर-दूर तक गमन नहीं कर सकती । साख्य और वेदात यह प्रत्युत्तर देते हैं कि चूँकि ऐसा गमन प्रत्यक्षीकरण के तथ्यों द्वारा सिद्ध होता है इसलिए हमें उसे स्वीकार करना पड़ता है, ऐसा कोई नियम नहीं है कि केवल अस्तित्ववान् द्रव्य ही गमन करने की योग्यता रखते हैं, और द्रव्य के अभाव में कोई गमन नहीं होना चाहिए । किन्तु नैयायिकों का मत है कि कुछ किरणें आँखों से विकीर्ण होती हैं और विषय तक जाती हैं, जिससे 'मनस्' एवं 'आत्मन्' के साहचर्य में इन्द्रिय-सन्निकर्ष उत्पन्न होता है और फलतः इन्द्रिय-प्रत्यक्ष होता है, इसलिए वे एक पृथक् 'वृत्ति' के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते । किन्तु पुरुषोत्तम 'वृत्ति' को स्वीकार करते हैं, पर उसी रूप में नहीं जिस रूप में वेदाती और साख्य स्वीकार करते हैं, उनके अनुसार यह 'वृत्ति' 'बुद्धि' की एक अवस्था होती है जो काल-तत्त्व के द्वारा उत्पन्न की जाती है और जिसके 'सत्त्व' गुण की प्रबलता को अभिव्यक्त किया है । इस प्रकार काल को 'बुद्धि' में स्थित एक तत्त्व के रूप में स्वीकार किया जाता है, न कि इन्द्रियो में स्थित तत्त्व के रूप में जैसा कि शंकर के वेदान्त में माना जाता है ('वेदान्त परिभाषा' में धर्म राजा-ध्वरन्दि द्वारा की गई व्याख्या के अनुसार) । उनके अनुसार काल का कोई वर्ण नहीं होता, किन्तु फिर भी उसको दृश्येन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष किया जा सकता है । किन्तु पुरुषोत्तम के अनुसार काल बुद्धि का एक निर्धारक होता है, तथा अन्य उपसाधनों सहित मानसिक प्रकाश के लिए उत्तरदायी होता है, वे आगे कहते हैं कि विषय से उत्पन्न किरणें नेत्र-गोलक का वेधन करती हैं और उसमें कतिपय संस्कारों को उत्पन्न करती हैं जो नेत्र के बंद होने के कारण किरणों के रुक जाने पर भी शेष रहते हैं । ये नेत्र-पटल-गत संस्कार 'सत्त्व-गुण' की अभिव्यक्ति रूपिणी 'बुद्धि' में प्रकाश की उत्पत्ति के उपसाधन होते हैं ।^१ इस प्रकार 'वृत्ति' 'बुद्धि' की एक अवस्था होती है ।

^१ उक्त सन्निकर्ष-जन्यमपि सविकल्पक ज्ञान चक्षुषादि-भेदेन बुद्धि-वृत्त्या जन्यत इति

शुक्ति-रजत के मिथ्या प्रत्यक्ष में यह माना जाता है कि 'रजस्' की शक्ति से पूर्वकाल में अनुभूत रजत के सस्कार प्रत्यक्षीकरण के विषय पर आरोपित हो जाते हैं, तथा 'तमस्' के द्वारा शुक्ति का स्वरूप आच्छादित हो जाता है, इस प्रकार एक शुक्ति का रजत के रूप में प्रत्यक्षीकरण होता है ।

निर्विकल्पक ज्ञान, उस अवस्था में उदित होता है जब 'बुद्धि' इन्द्रिय-प्रक्रिया के प्राथमिक क्षण में सक्रिय होती है, और वह सविकल्पक तब बनता है जब इन्द्रिय-शक्ति के साहचर्य में 'वृत्ति' के रूप में बुद्धि रूपान्तरित होती है । यद्यपि एक 'वृत्ति' के उदय होने पर पूर्व 'वृत्ति' तिरोहित हो जाती है तथापि वह 'सस्कार' के रूप में बनी रहती है, जब ये 'सस्कार' बाद में विशिष्ट कारणों अथवा अवस्थाओं के द्वारा जाग्रत किए जाते हैं, तब हममें स्मृति उत्पन्न होती है ।

किन्तु ईश्वर-साक्षात्कार साधारण प्रत्यक्षीकरण से उत्पन्न नहीं होता । ईश्वर के स्वरूप का साक्षात्कार केवल उसके अनुग्रह से प्राप्त किया जा सकता है, जो सर्व-भूतो में 'भक्ति' का बीज होता है, व्यक्ति में यह अनुग्रह भक्ति के रूप में अभिव्यक्त होता है ।

'प्रमाण' के रूप में 'अनुमान' की यह परिभाषा दी जाती है कि वह एक ऐसा साधन है जिसके द्वारा प्रभावशाली ज्ञान प्राप्त किया जाता है, दूसरे शब्दों में अनुमान वह ज्ञान है जो एक अन्य ज्ञान के माध्यम से प्राप्त किया जाता है, और हाँ, यह प्रक्रिया 'व्याप्ति-ज्ञान' से प्रभावित होती है । 'व्याप्ति' का अर्थ है 'साध्य' में 'हेतु'

वृत्तिर्विचार्यते । तत्र नेत्र-निमीलने कृते बहिर्दृष्ट-पदार्थस्येव कश्चिदाकारो नेत्रा-
न्तर्भासिते । स आकारो न बाह्य-वस्तुन । आश्रयमतिहाय तत्र तस्याशक्य-
वचनत्वात् । अतः स आन्तरस्यैव कस्यचन भवितुमर्हतीति

या बुद्धि-वृत्तिः सस्काराधानद्यर्थं जन्यतैति उच्यते सा वृत्तिर्बुद्धेर्न तत्त्वान्तर-
नाप्यन्तःकरण-परिणामान्तरम् । किन्तु बुद्धि-तत्त्वस्य काल-क्षुब्ध-सत्त्वादि-गुण-
कृतोऽवस्था विशेषैव । न च तस्यावस्था विशेषत्वे निर्गमाभावेन विषयासर्गात्
तदाकारकत्व-वृत्तेर्दुर्घटत्वमिति शक्यम् । माया-गुणस्य रज-सश्च चलत्वेन विक्षेपकत्वेन
च दर्पणे मुखस्येव नेत्र-गोलकेऽपि बाह्य-विषयाकार-समर्पण-तदाकारस्य सुघटत्वात् ।
स एव मायिक-आकारो नयन-किरणेषु नेत्र-मुद्रणे प्रत्यावृत्तेषु गोलकान्तरनुभूयते ।

—प्रस्थानरत्नाकर, पृ० १२३-२५ ।

वरण-चानुग्रह । स च धर्मान्तरमेव, न तु फलादिष्टा । यस्यानुग्रहमिच्छामीति-
वाक्यात् । स च भक्ति-बीज-भूतः । अतो भक्त्या मामभिजानाति भक्त्या त्वनन्यया
शक्य-भक्त्याऽहमेकया ग्राह्य-इत्यादिषु न विरोधः ।

—बही, पृ० १३७ ।

का निरुपाधिक अस्तित्व, अर्थात् जहाँ-जहाँ एक 'हेतु' होता है, वहाँ-वहाँ एक 'साध्य' होता है, और जहाँ-जहाँ 'साध्य' का अभाव होता है, वहाँ-वहाँ 'हेतु' का अभाव होता है, 'हेतु' वह होता है जिसके द्वारा हम एक अनुमान में अग्रसर होते हैं, और 'साध्य' स्वीकृति अथवा निषेध होता है। 'साध्य-प्रवचन-सूत्र' का अनुमरण करते हुए पुरुषोत्तम कहते हैं कि, जब एक गुण अथवा धर्म का एक निरुपाधिक अस्तित्व होता है, तब उनमें परस्पर अथवा एकागी व्याप्ति हो सकती है, जब 'हेतु' के वृत्त को 'साध्य' के वृत्त से सपात होता है, तब 'समव्याप्ति' होती है, और जब 'हेतु' का वृत्त 'साध्य' के वृत्त के अन्तर्गत होता है, तब 'विषम-व्याप्ति' होती है।^१

पुरुषोत्तम 'केवलान्वयि' प्रकार के अनुसार को स्वीकार नहीं करते, क्योंकि ब्रह्मन् में 'साध्य' का अभाव होता है। यह आपत्ति अवध है कि उक्त परिभाषा ऐसे अनुमान के उदाहरण (जिसमें कोई अभावात्मक सत्ताएँ उपलब्ध नहीं होती) में लागू नहीं होती, अर्थात्, यह ज्ञान है, चूँकि यह परिभाषा-योग्य है, क्योंकि ब्रह्मन् न तो ज्ञेय है और न परिभाषा-योग्य है। एक विषय एक रूप में ज्ञेय होने पर भी अन्य रूप में कदाचित् ज्ञेय न हो। अतः उपरोक्त अनुमान में भी अभावात्मक उदाहरण उपलब्ध होते हैं, इसलिए 'केवलान्वयि' प्रकार के अनुमान को स्वीकार नहीं किया जा सकता, जहाँ यह मान लिया जाता है कि व्याप्ति का निर्धारण केवल अन्वय के द्वारा ही किया जाना चाहिए।^२

जब 'साध्य' के साथ 'हेतु' का समानाधिकरण्य एक अथवा अनेक उदाहरणों में देखा जाता है, तब उससे आशिक सस्कारों की जाग्रति हो जाती है और उनके द्वारा अनिवार्य समानाधिकरण्य की स्मृति का उदय होता है, तथा तदनुसार 'हेतु' द्वारा 'साध्य' का निर्धारण होता है। जब हम रसोई में वह्नि एवं धूम्र का सह-अस्तित्व देखते हैं, तब धूम्र एवं वह्नि का अनिवार्य समानाधिकरण्य ज्ञात होता है, तत्पश्चात् जब पर्वत में धूम्र देखा जाता है और वह्नि के साथ धूम्र के समानाधिकरण्य का स्मरण किया जाता है, तब धूम्र वह्नि के अस्तित्व को निर्धारित करता है, इस सम्यक् ज्ञान को 'अनुमिति' कहा जाता है। 'लिंग' ही 'अनुमिति' का कारण होता है। पुरुषोत्तम दो प्रकार के 'अनुमान' को स्वीकार करते हैं, अर्थात्, 'केवल-व्यतिरेक' जहाँ भावात्मक

^१ नियत-धर्म-साहित्ये उभयोरेकतरस्य वा व्याप्तिरिति । उभयो समव्याप्तिकयो कृतकत्वानित्यत्वादि-रूपयोरेकतरस्य विषम-व्याप्तिकस्य ध्रुमादेर्नियत-धर्म-साहित्ये अ-व्याभिचरित-धर्म-रूपे सामानाधिकरण्ये व्याप्ति ।

—प्रस्थानरत्नाकर, पृ० १३६-४० ।

^२ सर्वत्रापि केनचिद् रूपेण ज्ञेयत्वादि-सत्त्वेऽपि रूपान्तरेण तदभावस्य सर्वजनीनत्वान्च केवलान्वयि-साध्यकानुमानस्यैवाभावात् ।

—बही, पृ० १४१ ।

उदाहरण उपलब्ध नहीं होते हैं और व्याप्ति केवल अभाव के द्वारा होती है, तथा 'अन्वय-व्यतिरेक' जहाँ व्याप्ति को अन्वय-व्यतिरेक की सयुक्त प्रणाली के द्वारा ज्ञात किया जाता है ।

अनुमान के द्वारा अन्य व्यक्तियों को दृढता से मनवाने के लिए साधारणतः पाच तर्क-वाक्यों को स्वीकार किया जाता है, वे हैं 'प्रतिज्ञा', 'हेतु', 'उदाहरण', 'उपनय', और 'निगमन' । इस प्रकार 'पर्वत बहिर्मान है,' 'प्रतिज्ञा' है, 'धू कि वह धूम्रवान है' हेतु है, 'यथा रसोई-घर में' 'उदाहरण' है, जो-जो धूम्रवान होता है वह-वह बहिर्मान होता है, तथा जो-जो धूम्रवान नहीं होता वह-वह बहिर्मान नहीं होता 'उपनय' है, 'इसलिए अभी तो धूम्र दृष्टिगोचर होता है वह भी बहिर्मान से सम्बन्धित है' 'निगमन' है । किन्तु इनको पृथक् तर्क-वाक्य मानने की आवश्यकता नहीं है, वे एक ही सश्लिष्ट तर्क-वाक्य के अवयव हैं ।^१ किन्तु वस्तुतः पुरुषोत्तम इन तीन को अधिमान्यता देते हैं, अर्थात्, 'प्रतिज्ञा,' 'हेतु' और 'दृष्टान्त' ।

पुरुषोत्तम 'उपमान' अथवा अनुपलब्धि को पृथक् 'प्रमाण' नहीं मानते । 'उपमान' वह 'प्रमाण' होता है जिसके द्वारा ऐसे दो विषयों की समरूपता का पूर्व ज्ञान, जिनमें से एक ज्ञान होता है, हमें अन्य को तब ज्ञात करने में समर्थ बनाता है जब हम उसको देखते हैं, इस प्रकार एक मनुष्य जो एक भैंस को नहीं जानता, किन्तु जिसे यह बताया जाता है कि भैंस देखने में गाय के समान होती है, भैंस को वन में देखता है और उसे भैंस के रूप में ज्ञात करता है । उसका दर्शन होते ही उसे स्मरण होता है कि एक भैंस ऐसा पशु होता है जो देखने में गाय के समान होता है, और इस प्रकार वह जान जाता है कि वह एक भैंस है । यहाँ समरूपता की स्मृति की सहायता से प्रत्यक्ष उक्त पशु के एक भैंस होने के नवीन बोध का कारण होता है, अतः जिसे 'उपमान' कहा जाता है वह प्रत्यक्ष के अन्तर्गत आता है ।

पार्थसारथी मिश्र की भाँति पुरुषोत्तम भी 'अर्थापत्ति' को एक पृथक् 'प्रमाण' मानते हैं । इस 'अर्थापत्ति' का अनुमान से विभेद करना चाहिए । इसका एक विशिष्ट उदाहरण यह दिया जा सकता है कि हम जब एक व्यक्ति को घर में नहीं पाते हैं तब यह मान लेते हैं कि उसका घर के बाहर अस्तित्व है, एक जीवित व्यक्ति की घर में अनुपस्थिति के ज्ञान से कारण एव कार्य के रूप में सबधित नहीं होता, और फिर भी वे समकालिक होते हैं । जीवित व्यक्ति की घर के बाहर उपस्थिति की मान्यता के आधार पर ही घर में उसके अभाव की व्याख्या की जा सकती है, जीवन एव घर में अभाव का जटिल प्रत्यय घर के बाहर उसके अस्तित्व के प्रत्यय को प्रेरित

रिक्त मतो का उपदेश देकर भ्रान्ति उत्पन्न करते हैं। ईश्वर की भक्ति न करके 'शास्त्रो' की उपासना करने से बड़ी अन्य कोई भ्रान्ति नहीं है, ऐसे उपासक सदा बध्न में रहते हैं और जन्म एव पुनर्जन्म से पीड़ित होते हैं। अपने ज्ञान की पराकाष्ठा सर्वज्ञता है, 'धर्म' की पराकाष्ठा अपने मन का सतोष है, 'भक्ति' की पराकाष्ठा तब आती है जब ईश्वर प्रसन्न होता है। 'भुक्ति' की प्राप्ति से जन्म एव पुनर्जन्म का विनाश होता है, किन्तु जगत् ब्रह्मन् की अभिव्यक्ति होने के कारण उसका कदापि विनाश नहीं होता जबतक कृष्ण उसको अपने अन्तर्गत पुन विलीन करने की इच्छा नहीं करता। ज्ञान एव अज्ञान दोनों 'माया' के सघटक तत्व हैं।

ईश्वर के माहात्म्य के पूर्ण ज्ञान सहित उसके प्रति सुदृढ एव सर्वाधिक स्नेह में 'भक्ति' निहित होती है, केवल उमी से मुक्ति हो सकती है, अन्यथा नहीं। यद्यपि 'भक्ति' 'साधना' है और 'मोक्ष' साध्य है, तथापि साधनावस्था ही सर्वोत्तम होती है। जो व्यक्ति ब्रह्मानन्द में प्रविष्ट हो जाते हैं उनको अपनी आत्मा में उस आनन्द की अनुभूति होती है, किन्तु वे भक्त जो उक्त अवस्था में प्रविष्ट नहीं होते और न 'जीवन्मुक्ति' की अवस्था में प्रविष्ट होते हैं, पर अपनी मर्ब इन्द्रियो एव 'अन्त करण' से ईश्वर का आनन्द लेते हैं, साधारण गृहस्थी होने पर भी 'जीवमुक्तो' से श्रेष्ठ होते हैं।^१

'जीव' स्वरूपत आणविक होता है, तथापि वू कि उसमें ईश्वर के आनन्द की अभिव्यक्ति होती है, इसलिए उसे सर्व-व्यापी माना जा सकता है। शुद्ध चित् के रूप में उसके स्वरूप का प्रत्यक्षीकरण साधारण इन्द्रियो द्वारा नहीं किया जा सकता, किन्तु केवल 'योग' के द्वारा अथवा जिस दिव्य दृष्टि में हम ईश्वर-माहात्म्य करते हैं उसी के द्वारा ऐसा सम्भव हो सकता है। अद्वैत वेदान्त के इस मत का, कि 'जीव' 'अविद्या' से उत्पन्न होते हैं, इस आधार पर प्रत्याख्यान किया जाता है कि, यदि 'अविद्या' का सम्यक् ज्ञान के द्वारा विनाश होता तो 'अविद्या' के भ्रम में निमित्त व्यक्ति की धारारिक रचना का विनाश हो जाना गौण फलत 'जीव-मुक्ति' असम्भव हो जाती।

^१ माहात्म्य-ज्ञान-पूर्वस्तु मुद्व सर्वतोऽधित, स्नेहो भक्तिर्गति प्रोक्तस्तथा मुक्तिर्न चान्यथा।
—'तत्त्वार्थ दीप' पृ० ६५।

^२ स्व-नग्न-मत्ताना तु गोपिकादि-मुल्याना मर्बेन्द्रियेन् तथाञ्ज तन्गे स्व-पेण पाज्जानुभव। अनो मत्ताना जीवन्-भुक्तापेक्षया भगवत्पूजा-नहित-गृहाभ्रमेव विक्षिप्यते।

ब्रह्मन् का 'सच्चिदानन्द' के रूप में वर्णन किया गया है—वह सर्वव्यापी, स्वतन्त्र एवं सर्वज्ञ है। वह सजातीय, विजातीय-स्वगत-द्वैत में रहित है—अर्थात् जीव, जड़ एवं अन्तर्यामिन् सबधी द्वैत से रहित है। ये भगवान के तीन रूप हैं, तथा उससे भिन्न नहीं है।^१ वह अन्य सहस्रों शुभ गुणों, पवित्रता, भद्रता, दयानुता आदि में सबधित है, वह जगत् का धारण-कर्त्ता एवं 'माया' का नियता है। ईश्वर एक और तो जगत् का 'समवाय' एवं 'निमित्त कारण' है, अपनी सृष्टि में हर्षित होता है, और कभी-कभी उसको अपने में परावर्तित करने में आनन्द लेता है, दूसरी ओर वह सर्व विरुद्ध धर्मों का आश्रय है, और विविध रूपों में मोहित करता है तथा जगत् की अनिव्यक्ति के आविर्भाव एवं तिरोभाव का कारण होता है। वह बल भी है और कूटस्थ भी है।^२ 'बू' कि सृष्टि उसकी एक अभिव्यक्ति है, इसलिए जीवन की विपमताओं के लिए उस पर क्रूरता अथवा पक्षपात का दोष नहीं लगाया जा सकता। विपमता की व्याख्या करने का यह प्रयास, कि वह 'कर्म' से उत्पन्न होती है, हमें इस कठिनाई में डाल देता है कि ईश्वर 'कर्म' के अधीन है और स्वतन्त्र नहीं है, उससे इस बात की भी व्याख्या नहीं होती कि विभिन्न व्यक्ति विभिन्न 'कर्मों' को क्यों करते हैं। यदि अन्तर्यामिन् के रूप में ईश्वर स्वयं हमसे शुभ अथवा अशुभ कार्यों को करवाता है, तो वह हमें उनके लिए उत्तरदायी नहीं ठहरा सकता, तथा कुछ में सुख तथा कुछ में दुःख का वितरण नहीं कर सकता, किन्तु इस मत के अनुसार उक्त सर्व कठिनाइयाँ हल हो जाती हैं कि सम्पूर्ण सृष्टि आत्म-सृष्टि है तथा आत्मामिव्यक्ति एवं 'जीव' ईश्वर के अतिरिक्त कुछ भी नहीं हैं।^३ ईश्वर जगत् का सृष्टा है, फिर भी वह 'सगुण' अथवा 'गुण-सम्पन्न' इस कारण से नहीं है कि जिन तत्वों से उसके गुणों का निर्माण होता है वे उसके विरुद्ध नहीं जा सकते और उसे अपनी स्वतन्त्रता से वञ्चित नहीं कर सकते। 'बू' कि वह गुणों का नियता है, इसलिए उनका अस्तित्व एवं अनस्तित्व उस पर आश्रित रहता है। इस प्रकार ईश्वर की स्वतन्त्रता का प्रत्यय अनिवार्यतः उसके 'सगुण' व 'निर्गुण' दोनों होने के प्रत्यय को प्रेरित करता है। शंकर का यह मत

^१ स-जातीय विजातीय-स्वगत-द्वैत-वर्जितम् स-जातीया जीवा, विजातीया जडा, स्वगता अन्तर्यामित । त्रिष्वपि भगवान अनुस्यूतस् त्रिरूपश्च भवतीति तैन्निरूपित द्वैत भेदस्तद् वर्जितम् ।

—'तत्त्वार्थदीप' और उस पर टीका, पृ० १०६ ।

^२ सर्व-वादानवसर नाना-वादानुरोधित तत् । अनन्त-मूर्ति तद् ब्रह्म कूटस्थ चलमेव च । विरुद्ध सर्व-धर्माणमात्रय युक्त्यगोचरम् । आविर्भाव तिरोभावमोहन बहुरूपत ।

—वही, पृ० ११५ ।

^३ आत्म-सृष्टेर्न वैषम्य नैर्घृण्य चापि विद्यते । पक्षान्तरेऽपि कर्म स्यान् नियत तत् पुनर्ब्रह्म ।

—वही, पृ० १२६-३० ।

कि ब्रह्मन् 'अविद्या' के बधन से जगत् के रूप में मासित होता है एक भ्रान्त उपदेश (प्रतारणा-शास्त्र) है, क्योंकि वह ईश्वर के गौरव को कम करता है, तथा उसका सर्व भक्तों के द्वारा बहिष्कार किया जाना चाहिए ।

जो व्यक्ति ईश्वर को सब कुछ मानता है तथा स्वयं को उससे विकीर्ण मानता है, और जो उसकी प्रेम-पूर्वक सेवा करता है, वही भक्त कहलाता है । ज्ञान अथवा प्रेम के अभाव में केवल एक निम्न कोटि का भक्त होता है, किन्तु दोनों के अभाव में कोई व्यक्ति भक्त हो ही नहीं सकता, यद्यपि शास्त्रों का श्रवण करके वह अपने पापों का निवारण कर सकता है । उच्चतम भक्त सब कुछ त्याग देता है, उसका मन केवल कृष्ण से ओतप्रोत रहता है, उसके लिए पुत्र, कुल, धन, घर आदि का कोई महत्व नहीं होता अपितु वह पूर्णतः ईश्वर-प्रेम में निमग्न रहता है । किन्तु ईश्वर के अनुग्रह के अतिरिक्त अन्य किसी भी प्रकार से कोई भी भक्ति मार्ग पर आरुढ़ नहीं हो सकता । 'कर्म' स्वयं ईश्वर की इच्छा के स्वरूप का होने के कारण अपने आपको भक्त के प्रति उसकी दया अथवा क्रोध के रूप में अभिव्यक्त करता है, वह अपनी दया से उसके निकट आता है और चाहे यह पतित अवस्था में भी क्यों न हो उसका उद्धार करता है, तथा जो उसके आदेशों का पालन नहीं करते अथवा गलत राह पर अग्रसर होते हैं उनके पास वह क्रोधपूर्वक अभिगमन करता है और उन्हें पीड़ित करता है । कहा जाता है कि कर्म का नियम रहस्यमय है, इसका कारण यह है कि हमें यह ज्ञात नहीं है कि ईश्वर की इच्छा स्वयं को किस रूप में व्यक्त करेगी, कभी-कभी उसके अनुग्रह से वह एक पापी का भी उद्धार कर सकता है, जिसे फिर अपना दण्ड नहीं भोगना पड़ता ।

'शाण्डिल्य-सूत्र' में 'भक्ति' को ईश्वर के प्रति परम अनुरक्ति (परानुरक्ति) के रूप में परिभाषित किया गया है । 'अनुरक्ति' 'राग' ही को कहते हैं, इसलिए 'परानुरक्तिरीश्वरे' श्लोक का अर्थ है आराध्य-विषय के प्रति परम राग (आराध्य-विषयक-रागत्वम्) ।^१ यह राग सुख से संबंधित होता है (सुख-नियतो राग) । हमें स्मरण है कि 'विष्णु-पुराण' में प्रह्लाद यह इच्छा व्यक्त करता है कि वह ईश्वर के प्रति उसी प्रीति का अनुभव करे जिसका अविदेकी जन विषयों के प्रति अनुभव करते हैं ।^२ हमें ईश्वर में परमानन्द की प्राप्ति होनी चाहिए, ईश्वर के प्रति ऐसा

^१ 'शाण्डिल्य-सूत्र' १ २ (स्वप्नेश्वर द्वारा टीका) ।

^२ या प्रीतिरविवेकाना विषयेष्वनपायिनी तामनुस्मरत सा मे हृदयान् मापसर्पतु ।

—'विष्णु-पुराण' १ २० ६ ।

विवेचन में प्रविष्ट होते हैं। वे यह अस्वीकार करते हैं कि 'भक्ति' एक प्रकार का ज्ञान अथवा एक प्रकार की 'श्रद्धा' है, और न 'भक्ति' एक प्रकार का कर्म अथवा उपासना है। रामानुज 'भक्ति' की परिभाषा 'ध्रुवाम् स्मृति' के रूप में देते हैं और उसे एक प्रकार का ज्ञान ही मानते हैं। विविध प्रकार की उपासना अथवा उससे सम्बन्धित कर्म-काण्ड 'भक्ति' को उत्पन्न करते हैं, किन्तु वे स्वयं 'भक्ति' नहीं माने जा सकते। 'भक्ति-चिन्तामणि' में 'भक्ति' को 'योगे वियोगवृत्ति प्रेम' के रूप में परिभाषित किया गया है, अर्थात् वह ऐसा प्रेम है जिसमें जब दोनों साथ होते हैं तब वे विलग होने से भयभीत रहते हैं, और जब वे साथ-साथ नहीं होते तब उनमें संयोग की व्याकुल उत्कण्ठा बनी रहती है।^१ शाण्डिल्य, हरिदास और गुप्ताचार्य भी इसी मत का अनुसरण करते हैं। किन्तु गोविन्द चक्रवर्ती इस प्रेम का यह लक्षण बताते हैं कि वह एक ऐसा प्रगाढ़ व्यसन है जो अनेक विपत्तियों एवं सकटों के होते हुए भी निरन्तर बना रहता है,^२ और परमार्थ ठक्कुर अपनी 'प्रेम-लक्षण-चन्द्रिका'^३ में उसको किसी विषय के प्रति एक अनिवर्चनीय लालसा के रूप में परिभाषित करते हैं। अपनी 'प्रेमरसायन' में विश्वनाथ उसकी एक प्रेम-पूर्ण लालसा अथवा इच्छा के रूप में परिभाषा देते हैं कि वह ऐसा प्रेम है जिसका चरमोत्कर्ष प्रगाढ़ आनन्द में होता है।^४

गोपेश्वर जी महाराज 'भक्ति' की उक्त सभी परिभाषाओं से असहमति प्रकट करते हैं जो लालसा और इच्छा को उसका प्रमुख तत्त्व मानती हैं। कोई भी इच्छा एक 'पुरुषार्थ' नहीं बन सकती, एक पुत्र अथवा किसी भी अन्य प्रिय सब्धी के प्रति प्रेम में हम किसी प्रकार की इच्छा का योगदान नहीं देखते, इसके अतिरिक्त, इच्छा एक अप्राप्त विषय की ओर संकेत करती है, जबकि 'भक्ति-अनुराग' ऐसा नहीं करता।

कुछ विद्वान् कहते हैं कि भक्ति मन के द्रवित होने के कारण होती है, यह भी मान्य नहीं है, क्योंकि उसका विषय के प्रति कोई उल्लेख नहीं होता। अन्य विद्वान् उसको ऐसे विषय अथवा उपाधि के रूप में परिभाषित करते हैं जिसके प्रति प्रेम

^१ अदृष्टे दर्शनोत्कण्ठा दृष्टे विश्लेष भीरुता नादृष्टेन न दृष्टेन भवता लभ्यते सुखम् ।

—भक्ति-मार्तण्ड, पृ० ७५ ।

^२ गाढ-व्यसन-साहस्र-सम्पातेऽपि निरन्तर न हीयते यदीहेति स्वादु तत्प्रेम-लक्षणम् ।

—वही ।

^३ वस्तु-मात्र-विपरिणी वचनानर्हा समीहा प्रेम ।

—वही ।

^४ यथा योगे वियोगे-वृत्ति प्रेम तथा वियोगे योग-वृत्तिरपि प्रेम ।

—वही ।

‘भक्ति’ के एक फल अथवा उसके एक लक्षण का ‘सर्वात्म-भाव’ के रूप में वर्णन किया गया है। प्रेम की प्रगाढ़ सकल्पना के द्वारा प्रेमी सर्वत्र अपने प्रिय के दर्शन करता है, तथा वियोग में भी वह अपने प्रिय को चारों ओर प्रत्यक्ष देखता है, किन्तु, ईश्वर सब-कुछ होने के कारण, यह स्वाभाविक ही है कि भक्त उसका सर्व वस्तुओं में दर्शन करे, क्योंकि वे सब ईश्वर की अभिव्यक्तियाँ हैं।^१ सर्वात्म-भाव अद्वैतवाद एक का उदाहरण नहीं माना जा सकता, जैसा कि ‘भर्यादा-मार्ग’ के अनुगामियों द्वारा व्याख्या की गई है, वह तीव्र प्रेम से सवध रखता है। ‘पुष्टि-मार्ग’ (वल्लभ सम्प्रदाय) का यह मत हरिचरण द्वारा भी स्वीकार किया गया है, जिनको गोपेश्वर ने अपने मत के समर्थन में उद्धृत किया है।^२

‘भक्ति’ को ‘अलंकार-शास्त्र’ में वर्णित अन्य ‘रसों’ के समानान्तर एक रस माना जाता है, इसलिए, वह ‘मनस्’ एवं शरीर को तीव्र आनन्द से प्लावित कर देता है, मानो वे भगवद्-रूप हो जाते हैं,^३ इस प्रकार प्रेम ‘भक्ति-रस’ का ‘स्थायी-भाव’ है। कुछ विद्वानों ने उसकी द्रवित हृदय में ईश्वर के प्रतिबिम्ब के रूप में परिभाषा दी है, इसके प्रति पुरुषोत्तम ने अपने ‘प्रतिबिम्बवाद’ में तथा गोपेश्वर ने इस आधार पर आपत्ति की है कि निराकार ईश्वर का कोई प्रतिबिम्ब नहीं हो सकता, तथा इन आधार पर भी कि इस मत के अनुसार ‘भक्ति’ ईश्वर से एक-रूप हो जायगी, और प्रेम का द्रवित हृदय से तादात्म्यीकरण करना कठिन है।^४ यदि ‘आत्मानुभव’ है—

^१ विगाढ-भावेन सर्वत्र तथानुभव-रूप यत्कार्यं तादृशप्रियत्वानुभव, इति ———
भावो लक्षितः ।

—‘भाष्य-प्रकाश’ पर ‘ब्रह्म-सूत्र,’ ‘भक्ति-मार्तण्ड’ पृ० ८५ ॐ ———

^२ अतः सर्वात्म-भावो हि त्यागात्मापेक्षया युतः भावस्वरूपफलकः —————
देहादि-स्फूर्ति-रहितो विषय-त्याग-पूर्वकः
भावात्म-काम-सम्बन्धि-रमणादि-क्रियाः ।

शकर के अद्वैतवाद की भांति केवल आत्मन् से तादात्म्यीकरण के अवबोध के रूप में समझा जाय, तो ईश्वर के प्रति अनुराग में कोई आनन्द नहीं होगा ।^१

आत्मन् एव ब्रह्मन् के दार्शनिक तादात्म्यीकरण का कथन केवल 'भक्ति' के स्वरूप को दृढ़ बनाने के उद्देश्य से किया जाता है, उससे केवल यही प्रदर्शित होता है कि अनुराग के द्वारा जिस एकत्व का अनुभव किया जाता है उसकी दार्शनिक पुष्टि भी की जा सकती है । प्रेम की प्रगाढता में कृष्ण के साथ एकत्व की भावना अभिव्यक्त होती है जिसे 'भक्ति' भाव का एक 'व्यभिचारी भाव' मानना चाहिए, तथा प्रेम उसका 'स्थायी-भाव' होता है, इस प्रकार तादात्म्य की भावना भक्ति का चरमोत्कर्ष न होकर एक व्यभिचारी-भाव मात्र है । इस प्रकार 'भक्ति' अन्ततः 'ज्ञान' में फलित नहीं होती, 'ज्ञान' 'भक्ति' का एक 'अंग' है ।^२ जैसे ईश्वर आध्यात्मिक है वैसे 'भक्ति' भी आध्यात्मिक है, जिस प्रकार वह्नि से निकटता के अनुसार विषय न्यानाधिक मात्रा में तप्त होते हैं, उसी प्रकार की निकटता के अनुसार मनस् में भक्ति अधिक अथवा कम तीव्रता से आविर्भूत होती है ।^३

'भक्ति' का 'फलरूप' 'साधन-रूप' और 'सगुण' में वर्गीकरण किया जा सकता है । 'सगुण-भक्ति' विभिन्न प्रकार के ध्यान, ज्ञान व 'कर्म' का अंग हो सकती है, और तदनुसार वह तीन प्रकार की होती है । ये पुनः विभिन्न प्रकार के गुणों से सबधित होने के अनुसार इक्यासी प्रकार की हो सकती है । 'फल' के रूप में 'भक्ति' एक प्रकार की होती है, और 'साधन' के रूप में वह दो प्रकार की होती है, अर्थात्, ज्ञान के अंग के रूप में (ज्ञानागभूत), और मुक्ति-दात्री के रूप में (भक्ति स्वातन्त्र्येन मुक्ति-दात्री) । 'ज्ञानागभूत-भक्ति' स्वयं दो प्रकार की होती है,—'सगुण' एव 'निर्गुण' जिनमें से पूर्वोक्त तीन प्रकार की होती है, 'ज्ञान-मिश्र,' 'वैराग्य-मिश्र,' और 'कर्म-मिश्र' । 'ज्ञान-मिश्र' तीन प्रकार की हो सकती है—उत्तम मध्यम और निकृष्ट । 'वैराग्य-मिश्र' केवल एक प्रकार की होती है । 'कर्म-मिश्र' तीन प्रकार की होती है ।

^१ केन क पश्येतित्ति श्रुते भेद-विलोपकत्वेन भजनानन्दान्तराय-भूत यदि स्वात्मत्वेन ज्ञान सम्पादयेद् भजनाद नादद्यात् ।

—'भक्ति-मार्तण्ड' पृ० १३६ ।

^२ अति गाढ भावो भेदस्फूर्तिरपि एकोव्याभिचारिभाव ।

न तु सार्वदिकस्तदा स्वात्मान तत्त्वेन विशिपन्ति ।

—वही, पृ० १३६ ।

^३ यथा भगवान् मानसीयस्तद्वद् भगवत्सम्बन्ध नैकट्यात् मनस्याविर्भवन्ती भक्तिरपि मनो धर्मत्वेन व्यवहियते । यथा वह्नि-नैकट्य तारतम्येन भक्त्यनुभव-तारतम्यम् ।

—वही, पृ० १४२ ।

व्यक्ति गृहस्थाश्रम में अपने वर्णाश्रम कर्तव्यों का मन की पूर्ण एकाग्रता से पालन करता हुआ कृष्ण की उपासना करता है तब यह बीज सुदृढ होता है। कर्तव्यों में व्यस्त रहते समय भी उसे अपना मन भगवान पर केन्द्रित रखना चाहिए, इस प्रकार वह प्रेम विकसित होता है जिसका विकास अनुराग अथवा व्यसन में होता है। यह 'भक्ति' का सुदृढ बीज कभी नष्ट नहीं हो सकता, ईश्वर के प्रति प्रेम के द्वारा ही अन्य आसक्तियों का नाश होता है, और इस प्रेम के विकास से एक व्यक्ति 'व्यसन' बन जाता है तभी व्यक्ति अपना उद्देश्य सुगमता से प्राप्त कर सकता है। 'भक्ति' कभी तो स्वतः स्फूर्त होती है, कभी अन्य मत्तो के ससर्ग से उदित होती है और कभी अनुकूल अवस्थाओं में उत्पन्न होती है।^१ 'भक्ति' के क्रमिक विकास का सात अवस्थाओं के एक आरोही क्रम में वर्णन किया गया है, वे हैं—'भाव,' 'प्रेम,' 'प्रणय,' 'स्नेह,' 'राग,' 'अनुराग' और 'व्यसन'। भगवान के लिए 'व्यसन' जो प्रेम की प्रगाढतम अभिव्यक्ति है, भगवान के बिना रह सकने की असमर्थता है (तदविना स्थातुमशक्तिः), ऐसे अनुराग से युक्त व्यक्ति के लिए घर में ठहरना और अपने साधारण कर्तव्यों को करना असम्भव हो जाता है। पूर्व अवस्थाओं में यद्यपि एक व्यक्ति घर में एक अतिथि की भाँति रहने का प्रयत्न कर सकता है तथापि वह अपने भावोद्देग की समुचित अभिव्यक्ति में विविध प्रतिबन्धों का अनुभव करता है, सासारिक आसक्तियाँ दिव्या-भक्ति में यदा बाधक होती हैं जो 'भक्ति' के विकास में सहायक होती हैं।^२

परन्तु बल्लभ और अद्वैतवादी 'सन्यास' के ढग के त्याग के विरुद्ध हैं, क्योंकि वह अभीप्सित फल को उत्पन्न करने में अममर्थ होने के कारण केवल पश्चात्ताप का जनक हो सकता है।^३ ज्ञान-मार्ग अपना फल रिकडों जन्मों में उत्पन्न कर सकता है और वह अन्य अनेक माधनों पर निर्भर करता है, इसलिए ज्ञान-मार्ग के स्थान पर भक्ति-मार्ग का अनुसरण करना चाहिए।^४ 'भक्ति-मार्ग' में त्याग 'भक्ति' एवं उसके समुचित पालन की आवश्यकता से प्रेरित होता है, भावना में नहीं।

^१ देखिए पृ० ३५५ पर टिप्पणी ३।

^२ स्नेहाशक्ति-व्यसनानां विनाशिनः। तथा सति कृतमपि सर्वं व्यर्थं स्यात्। तेन तन् त्याग-कृत्वा यतेन।

—'भक्ति-वर्धिनी' श्लोक ६ पर बालकृष्ण की टीका।

^३ अतः कलौ न सन्यास पश्चात्तापाय नान्यथा। पापाण्डित्वं भवेत् चापि तस्मान् जाने न सन्यमेत्।

—बल्लभ का 'सन्यास-निर्णय,' श्लोक १६।

^४ ज्ञानार्थमुत्तरगं च निद्विजन्मशतं, ज्ञानं च साधनापेक्षं यज्ञादि-श्रवणान् मनः परम्। गोवृत्ताप के 'विवरण' सहित बल्लभ का 'सन्यास-निर्णय,' श्लोक १५।

व्यक्ति गृहस्थाश्रम में अपने वर्णाश्रम कर्तव्यों का मन की पूर्ण एकाग्रता से पालन करता हुआ कृष्ण की उपासना करता है तब यह बीज सुदृढ होता है। कर्तव्यों में व्यस्त रहते समय भी उसे अपना मन भगवान पर केन्द्रित रखना चाहिए, इस प्रकार वह प्रेम विकसित होता है जिसका विकास अनुराग अथवा व्यसन में होता है। यह 'भक्ति' का सुदृढ बीज कभी नष्ट नहीं हो सकता, ईश्वर के प्रति प्रेम के द्वारा ही अन्य आसक्तियों का नाश होता है, और इस प्रेम के विकास से एक व्यक्ति 'व्यसन' बन जाता है तभी व्यक्ति अपना उद्देश्य सुगमता से प्राप्त कर सकता है। 'भक्ति' कभी तो स्वतः स्फूर्त होती है, कभी अन्य भक्तों के ससंग से उदित होती है और कभी अनुकूल अभ्यास से उत्पन्न होती है।^१ 'भक्ति' के क्रमिक विकास का सात अवस्थाओं के एक-आरोही क्रम में वर्णन किया गया है, वे हैं—'भाव,' 'प्रेम,' 'प्रणय,' 'स्नेह,' 'राग,' 'अनुराग' और 'व्यसन'। भगवान के लिए 'व्यसन' जो प्रेम की प्रगाढतम अभिव्यक्ति है, भगवान के बिना रह सकने की असमर्थता है (तदविना स्यादुभयशक्तिः), ऐसे अनुराग से युक्त व्यक्ति के लिए घर में ठहरना और अपने साधारण कर्तव्यों को करना असम्भव हो जाता है। पूर्व अवस्थाओं में यद्यपि एक व्यक्ति घर में एक अतिथि की भाँति रहने का प्रयत्न कर सकता है तथापि वह अपने भावोद्वेग की समुचित अभिव्यक्ति में विविध प्रतिबन्धों का अनुभव करता है, सासारिक आसक्तियाँ दिव्या-शक्ति में मदा बाधक होती हैं जो 'भक्ति' के विकास में सहायक होती हैं।^२

परन्तु वल्लभ और अद्वैतवादी 'सन्यास' के ढग के त्याग के विरुद्ध हैं, क्योंकि वह अभीप्सित फल को उत्पन्न करने में असमर्थ होने के कारण केवल पश्चात्ताप का जनक हो सकता है।^३ ज्ञान-मार्ग अपना फल सैकड़ों जन्मों में उत्पन्न कर सकता है और वह अन्य अनेक साधनों पर निर्भर करता है, इसलिए ज्ञान-मार्ग के स्थान पर भक्ति-मार्ग का अनुसरण करना चाहिए।^४ 'भक्ति-मार्ग' में त्याग 'भक्ति' एवं उसके समुचित पानन की आवश्यकता से प्रेरित होता है, भावना में नहीं।

^१ देविए पृ० ३४५ पर टिप्पणी ३।

^२ स्नेहाशक्ति-व्यसनाना त्रिनाशन। तथा सति कृतमपि सर्वं व्यर्थं स्यात्। तेन तत् त्याग-सत्या यतेत।

—'भक्ति-विधिनी' श्लोक ६ पर वानकृष्ण की टीका।

^३ मत् ततो न मन्यते पश्चात्तापाय नान्यथा। पापाण्डव्य भवेन् चापि तस्मान् ज्ञाने न मन्यते।

—वल्लभ का 'सन्यास-निर्णय', श्लोक १६।

^४ ज्ञातात्मनश्च न निद्रिजन्ममर्त, ज्ञानं च साधनापेक्षं दयादिभिरग्राह्यं न पश्य। गोदुःखाय ते विप्रणु' नहि न यन्न न ग' न्यास-निर्णय, श्लोक १५।

व्यक्ति गृहस्थाश्रम में अपने वर्णाश्रम कर्तव्यों का मन की पूर्ण एकाग्रता से पालन करता हुआ कृष्ण की उपासना करता है तब यह बीज सुदृढ होता है। कर्तव्यों में व्यस्त रहते समय भी उसे अपना मन भगवान पर केन्द्रित रखना चाहिए, इस प्रकार वह प्रेम विकसित होता है जिसका विकास अनुराग अथवा व्यसन में होता है। यह 'भक्ति' का सुदृढ बीज कभी नष्ट नहीं हो सकता, ईश्वर के प्रति प्रेम के द्वारा ही अन्य आसक्तियों का नाश होता है, और इस प्रेम के विकास से एक व्यक्ति 'व्यसन' बन जाता है तभी व्यक्ति अपना उद्देश्य सुगमता से प्राप्त कर सकता है। 'भक्ति' कभी तो स्वतः स्फूर्त होती है, कभी अन्य भक्तों के ससर्ग से उदित होती है और कभी अनुकूल अभ्यास से उत्पन्न होती है।^१ 'भक्ति' के क्रमिक विकास का सात अवस्थाओं के एक आरोही क्रम में वर्णन किया गया है, वे हैं—'भाव,' 'प्रेम,' 'प्रणय,' 'स्नेह,' 'राग,' 'अनुराग' और 'व्यसन'। भगवान के लिए 'व्यसन' जो प्रेम की प्रगाढतम अभिव्यक्ति है, भगवान के बिना रह सकने की असमर्थता है (तदविना स्थातुमशक्ति), ऐसे अनुराग से युक्त व्यक्ति के लिए घर में ठहरना और अपने साधारण कर्तव्यों को करना असम्भव हो जाता है। पूर्व अवस्थाओं में यद्यपि एक व्यक्ति घर में एक अतिथि की भाँति रहने का प्रयत्न कर सकता है तथापि वह अपने भावोद्वेग की समुचित अभिव्यक्ति में विविध प्रतिबन्धों का अनुभव करता है, सासारिक आसक्तियाँ दिव्या-सक्ति में मदा बाधक होती हैं जो 'भक्ति' के विकास में सहायक होती हैं।^२

परन्तु वल्लभ और अद्वैतवादी 'सन्यास' के ढग के त्याग के विरुद्ध हैं, क्योंकि वह अभीष्ट फल को उत्पन्न करने में असमर्थ होने के कारण केवल पश्चात्ताप का जनक हो सकता है।^३ ज्ञान-मार्ग अपना फल सैकड़ों जन्मों में उत्पन्न कर सकता है और वह अन्य अनेक साधनों पर निर्भर करता है, इसलिए ज्ञान-मार्ग के स्थान पर भक्ति-मार्ग का अनुसरण करना चाहिए।^४ 'भक्ति-मार्ग' में त्याग 'भक्ति' एवं उसके समुचित पालन की आवश्यकता से प्रेरित होता है, भावना से नहीं।

^१ देखिए पृ० ३५५ पर टिप्पणी ३।

^२ स्नेहाशक्ति-व्यसनाना विनाशन। तथा सति कृतमपि सर्वं व्यर्थं स्यात्। तेन तत् त्याग-कृत्वा गतेन।

—'भक्ति-वर्धिनी' श्लोक ६ पर बालकृष्ण की टीका।

^३ अतः कर्तव्यं न मन्यास्य पश्चात्तापाय नान्यथा। पापाण्डित्वं भवेत् चापि तस्मान् जाने न मन्यमेत्।

—वल्लभ का 'गन्याम-निर्णय,' श्लोक १६।

^४ ज्ञानाय मुनयः न विद्विजन्मर्गं, ज्ञानं न साधनापेक्षं ज्ञानि-श्रवणान् मतं परम्। गोपुत्राय के 'विष्णु' महिम्न वल्लभ का 'गन्याम-निर्णय,' श्लोक १५।

की है, सब कुछ ब्रह्मन् है, तथा कोई 'साधना' नहीं है, कोई 'फल' नहीं है, और कोई भोक्ता नहीं है।^१ जो व्यक्ति भगवान के आनन्दमय स्वरूप का उपभोग करने का प्रयास करता है वह सहज ही बाधाओं का निवारण कर लेता है। भक्त के रूप में भजनानन्द का अनुभव करना स्वयं ब्रह्मानन्द और विषयानन्द की अपेक्षा उत्तम है (विषयानन्द ब्रह्मानन्दापेक्षया भजनानन्दस्य माहात्वात्)। सासारिक वस्तुओं की आसक्ति से उत्पन्न मानसिक अस्थिरता भगवद् अनुग्रह की प्राप्ति में बाधक होती है, 'कर्म' के फलों के त्याग द्वारा उसका निवारण किया जा सकता है। 'भक्ति' से उत्पन्न जिस भुक्ति का पहले कथन किया गया है उसकी उत्तम, मध्यम व अधम इन त्रिविध 'सेवाफलों' के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए, अर्थात् 'अलौकिक सामर्थ्य' (उत्तम-सेवाफल), 'सायुज्य' (मध्यम सेवाफल) और भजनोपयोगी देह (अधम-सेवाफल)।^२

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वल्लभ वेदान्त के प्रकरणों की व्याख्या

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वेदान्त के विभिन्न प्रकरणों पर अनेक ऐसे प्रालेख लिखे गए जो ध्यान देने योग्य हैं। वल्लभ द्वारा अपनी 'सुबोधिनी' में 'भागवत-पुराण' (३ ७ १०-११) पर की गई व्याख्या के अनुसार भ्रम एक वस्तु पर एक ऐसे धर्म अथवा गुण के मिथ्या आरोपण में निहित होता है जिसमें वह वस्तु नहीं होता।^३ वल्लभ से सकेत ग्रहण करके बालकृष्ण भट्ट (जिनको दल्लू भट्ट भी कहते हैं) वल्लभ सम्प्रदाय के अनुसार भ्रम का एक दार्शनिक सिद्धान्त विकसित करने का प्रयत्न करते हैं। वे कहते हैं कि प्रथम क्षण में (मनस् से सवधित) नेत्र का शुक्ति से एक सम्पर्क स्थापित होता है, और उसके फलस्वरूप एक निर्विकल्पक ज्ञान (सामान्य ज्ञान) उत्पन्न होता है जो सशय एव अन्य विशिष्ट सज्ञानों से पूर्व होता है, यह सामान्य ज्ञान 'बुद्धि' के 'सत्त्वगुण' को जाग्रत करता है और फलतः सम्यक् ज्ञान को उत्पन्न करता

१ विवेकस्तु मर्मतदेव प्रमुना कृत सर्वं ब्रह्मात्मक कोऽह किंच साधन किं फल को दाता को भोक्ता इत्यादि रूप ।
—वही ।

२ भक्ति-मार्ग सेवाया उत्तम-मध्यम-साधारणाधि कारक्रमेण एतत्फल-त्रयमेव, नो भोक्षादि ।

—'सेवाफल' श्लोक ६ पर हरिराज की टीका ।

३ यथा जले चन्द्रमस प्रतिबिम्बितस्य तेन जलेन कृतो गुण कम्पादि-धर्म, आसन्नो विद्यमानो मिथ्यैव दृश्यते न वस्तुतश्चन्द्रस्य एवमनात्मनो देहदेर्धर्मो जन्म-वन्ध-दुःखादिरूपो दृष्टुरात्मनो जीवस्य न ईश्वरस्य ।

—'सुबोधिनी,' ३ ७ ११ ।

की है, सब कुछ ब्रह्मन् है, तथा कोई 'साधना' नहीं है, कोई 'फल' नहीं है, और कोई मोक्ता नहीं है ।^१ जो व्यक्ति भगवान के आनन्दमय स्वरूप का उपभोग करने का प्रयास करता है वह सहज ही बाधाओं का निवारण कर लेता है । भक्त के रूप में भजनानन्द का अनुभव करना स्वयं ब्रह्मानन्द और विषयानन्द की अपेक्षा उत्तम है (विषयानन्द ब्रह्मानन्दापेक्षया भजनानन्दस्य माहात्वात्) । सासारिक वस्तुओं की आसक्ति से उत्पन्न मानसिक अस्थिरता भगवद् अनुग्रह की प्राप्ति में बाधक होती है, 'कर्म' के फलों के त्याग द्वारा उसका निवारण किया जा सकता है । 'भक्ति' से उत्पन्न जिस भुक्ति का पहले कथन किया गया है उसकी उत्तम, मध्यम व अधम इन त्रिविध 'सेवाफलों' के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए, अर्थात् 'अलौकिक सामर्थ्य' (उत्तम-सेवाफल), 'सायुज्य' (मध्यम सेवाफल) और भजनोपयोगी देह (अधम-सेवाफल) ।^२

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वल्लभ वेदान्त के प्रकरणों की व्याख्या

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वेदान्त के विभिन्न प्रकरणों पर अनेक ऐसे प्रालेख लिखे गए जो ध्यान देने योग्य हैं । वल्लभ द्वारा अपनी 'सुबोधिनी' में 'भागवत-पुराण' (३ ७ १०-११) पर की गई व्याख्या के अनुसार भ्रम एक वस्तु पर एक ऐसे धर्म अथवा गुण के मिथ्या आरोपण में निहित होता है जिसमें वह वस्तु नहीं होता ।^३ वल्लभ से सकेत ग्रहण करके बालकृष्ण भट्ट (जिनको दल्लू भट्ट भी कहते हैं) वल्लभ सम्प्रदाय के अनुसार भ्रम का एक दार्शनिक सिद्धान्त विकसित करने का प्रयत्न करते हैं । वे कहते हैं कि प्रथम क्षण में (मनस् से सबधित) नेत्र का शक्ति से एक सम्पर्क स्थापित होता है, और उसके फलस्वरूप एक निर्विकल्पक ज्ञान (सामान्य ज्ञान) उत्पन्न होता है जो सशय एव अन्य विशिष्ट सज्ञानों से पूर्व होता है, यह सामान्य ज्ञान 'बुद्धि' के 'सत्त्वगुण' को जाग्रत करता है और फलतः सम्यक् ज्ञान को उत्पन्न करता

^१ विवेकस्तु मर्मतदेव प्रभुना कृत सर्वं ब्रह्मात्मक कोऽहं किंच साधनं किं फलं को दाता को मोक्ता इत्यादि रूप ।
—वही ।

^२ भक्ति-मार्गों सेवाया उत्तम-मध्यम-साधारणाधि कारक्रमेण एतत्फल-त्रयमेव, नो मोक्षादि ।

—'सेवाफल' श्लोक ६ पर हरिराज की टीका ।

^३ यथा जले चन्द्रमस प्रतिबिम्बितस्य तेन जलेन कृतो गुण कम्पादि-धर्म आसन्नो विद्यमानो मिथ्यैव दृश्यते न वस्तुतश्चन्द्रस्य एवमनात्मनो देहदेर्धर्मो जन्म-वन्ध-दुःखादिरूपो दृष्टुरात्मनो जीवस्य न ईश्वरस्य ।

—'सुबोधिनी,' ३ ७ ११ ।

‘भक्ति’ के फनो का ‘धनोक्ति-सामर्थ्य,’ ‘मायुज्य’ और ‘मोक्षोपयोग’ के रूप में पहले ही वर्णन किया जा चुका है, तथा उनका वर्णन के ‘मोक्षोपयोग’ में धर्म और विवेचन किया गया है, जिस पर निम्न टीकाकारों ने अपने अपने मतों का प्रतिपादन किया है। इस प्रकार ‘देवकीनन्दन और पुरुषोत्तम’ के मत में ‘धनोक्ति-सामर्थ्य’ का अर्थ यह है कि भगवान् में एक निश्चित ‘मोक्ष’ होता है अथवा वह भक्त को एक विशेष प्रेरणा प्रदान करता है जिससे वह भगवान् के पूर्ण आनन्द के स्वरूप की अनुभूति करने में समर्थ होता है। किन्तु हरिहर का मत है कि उनका अर्थ भगवान् के विरहानुभव की योग्यता होना है, तथा पुरुषोत्तम का मत है कि उसका अर्थ भगवान् के साथ वैकुण्ठ में स्थित भाग्य करने की योग्यता होता है। गोपीनाथ का मत है कि उसका अर्थ भगवान् के धनोक्तिक मजनानन्दानुभव की ‘स्वरूप योग्यता’ है। ‘भक्ति’ का द्वितीय फन (मायुज्य) पुरुषोत्तम, वन गोपीनाथ, और देवकीनन्दन के द्वारा भक्त का ‘भगवत्स्वरूप’ में लय होना माना जाता है, पर हरिहर ने भगवान् के निरंतर साहचर्य की योग्यता मानते हैं।

‘उद्वेग,’ ‘प्रतिबन्ध’ और ‘मोक्ष’ ‘भक्ति’ के बाधक माने जाते हैं। ‘उद्वेग’ का अर्थ दुष्ट व्यक्तियों द्वारा उत्पन्न किया गया भय अथवा पापों के द्वारा उत्पन्न की गई मानसिक अस्थिरता होता है, ‘प्रतिबन्ध’ का अर्थ सामान्य बाधाएँ होती हैं, और ‘मोक्ष’ का अर्थ शरीर एवं मन के सुख-दुःखों की माधारण अनुभूतियाँ हैं। इन बाधाओं का निवारण उनको उत्पन्न करने वाले कारणों के मिटाने स्वरूप के अवबोध से किया जा सकता है, किन्तु यदि भक्त के अतिक्रमणों से भगवान् बाधित हो जाता है और अपना अनुग्रह प्रदान नहीं करता तो बाधाओं का निवारण नहीं किया जा सकता।^१ जिस सम्यक् ज्ञान के द्वारा बाधाओं को उत्पन्न करने वाले मिथ्या बोध का निवारण किया जा सकता है वह इस विश्वास में निहित होता है कि प्रत्येक वस्तु प्रभु ने प्रदान

^१ तत्र अलौकिक सामर्थ्यं नाम पर प्राप्ति-विवरणं श्रुत्युक्त-भगवत्स्वरूपानुभवे प्रदीप-वदावेश इति सूत्रोक्त-रीतिक-भगवदावेशजा योग्यता यया रसात्मकस्य भगवत्-पूर्ण-स्वरूपानन्दानुभवः । श्री देवकीनन्दनादावप्येवमाहुः । श्री हरिरायास्तु भगवद्विरहानुभव-सामर्थ्यमित्याहुः । श्री कल्याणरायास्तु भगवता सह गानादि-सामर्थ्यं मुख्यानामेवेत्याहुः । तथा गोपीनान्तर्लौकिक-भजनानन्दानुभवे स्वरूप-योग्यता इत्याहुः ।

—‘सेवाफल,’ श्लोक १ पर पुरुषोत्तम की टीका ।

^२ कदाचित् दुःसगादिना अति-पक्षपाति-प्रभु-प्रिय प्रद्वेषेण तद्द्रोहे प्रभोरतिक्रोधेन प्रार्थनयापि क्षमा-सम्भावना-रहितेन तस्मिन् प्रभु-फल-प्रतिबन्ध करोतीति स भगवत् कृत प्रतिबन्धः ।

—‘सेवाफल’ श्लोक ३ पर हरिराज की टीका ।

की है, सब कुछ ब्रह्म है, तथा कोई 'साधना' नहीं है, कोई 'फल' नहीं है, और कोई भोक्ता नहीं है।^१ जो व्यक्ति भगवान के आनन्दमय स्वरूप का उपभोग करने का प्रयास करता है वह सहज ही बाधाओं का निवारण कर लेता है। भक्त के रूप में भजनानन्द का अनुभव करना स्वयं ब्रह्मानन्द और विषयानन्द की अपेक्षा उत्तम है (विषयानन्द ब्रह्मानन्दापेक्षया भजनानन्दस्य माहात्वात्)। सासारिक वस्तुओं की आसक्ति से उत्पन्न मानसिक अस्थिरता भगवद् अनुग्रह की प्राप्ति में बाधक होती है, 'कर्म' के फलों के त्याग द्वारा उसका निवारण किया जा सकता है। 'भक्ति' से उत्पन्न जिस मुक्ति का पहले कथन किया गया है उसकी उत्तम, मध्यम व अधम इन त्रिविध 'सेवाफलों' के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए, अर्थात् 'अलौकिक सामर्थ्य' (उत्तम-सेवाफल), 'सायुज्य' (मध्यम सेवाफल) और भजनोपयोगी देह (अधम-सेवाफल)।^२

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वल्लभ वेदान्त के प्रकरणों की व्याख्या

वल्लभ के अनुयायियों द्वारा वेदान्त के विभिन्न प्रकरणों पर अनेक ऐसे प्रालेख लिखे गए जो ध्यान देने योग्य हैं। वल्लभ द्वारा अपनी 'सुबोधिनी' में 'भागवत-पुराण' (३ ७ १०-११) पर की गई व्याख्या के अनुसार भ्रम एक वस्तु पर एक ऐसे धर्म अथवा गुण के मिथ्या आरोपण में निहित होता है जिसमें वह वस्तु नहीं होता।^३ वल्लभ से सकेत ग्रहण करके बालकृष्ण भट्ट (जिनको दल्लू भट्ट भी कहते हैं) वल्लभ सम्प्रदाय के अनुसार भ्रम का एक दार्शनिक सिद्धान्त विकसित करने का प्रयत्न करते हैं। वे कहते हैं कि प्रथम क्षण में (मनस् से सबधित) नेत्र का शुक्ति से एक सम्पर्क स्थापित होता है, और उसके फलस्वरूप एक निर्विकल्पक ज्ञान (सामान्य ज्ञान) उत्पन्न होता है जो सशय एवं अन्य विशिष्ट सज्ञानों से पूर्व होता है, यह सामान्य ज्ञान 'बुद्धि' के 'सत्त्वगुण' को जाग्रत करता है और फलतः सम्यक् ज्ञान को उत्पन्न करता

^१ विवेकस्तु भर्मतदेव प्रभुना कृत सर्वं ब्रह्मात्मक कोऽह किंच साधन किं फल को दाता को भोक्ता इत्यादि रूप ।
—वही ।

^२ भक्ति-मार्ग सेवाया उत्तम-मध्यम-साधारणाधि कारक्रमेण एतत्फल-त्रयमेव, नो भोक्षादि ।

—'सेवाफल' श्लोक ६ पर हरिराज की टीका ।

^३ यथा जले चन्द्रमस प्रतिबिम्बितस्य तेन जलेन कृतो गुण कम्पादि-धर्मः आसन्नो विद्यमानो मिथ्यैव दृश्यते न वस्तुतश्चन्द्रस्य एवमनात्मनो देहदेर्धर्मो जन्म-वन्ध-दुःखादिरूपो दृष्टुरात्मनो जीवस्य न ईश्वरस्य ।

—'सुबोधिनी,' ३ ७ ११ ।

होते हैं। इन मिथ्या प्रत्ययों का निवारण दोषों के दूर पर सम्भव होता है, न कि भ्रम के अधिष्ठान के ज्ञान द्वारा, इस प्रकार एक जज्भर अथवा घट की बौद्धिक सृष्टि मिथ्या हो सकती है, यद्यपि इसमें प्रापचिक जज्भर अथवा घट के निषेध का समावेश नहीं होता।^१ अतः जगत् की सृष्टि एव जगत् के विनाश विषयक प्रत्यय ऐसे मिथ्या प्रत्यय हैं जिनकी हमने सृष्टि की है। 'जीव' ईश्वर का अंश होने के नाते सत्य है, वह जब जन्म एव पुनर्जन्म के चक्र का विषय माना जाता है तभी मिथ्या होता है। इस प्रकार जगत्-प्रपञ्च सत्य अथवा मिथ्यात्व उसको प्रत्यक्ष करने की पद्धति पर निर्भर करता है,^२ अतः जब एक व्यक्ति जगत् का प्रत्यक्षीकरण करता है और उसे ब्रह्मन् के रूप में ज्ञात करता है तब जगत् के यथार्थ नानात्व से सबधित उसका बौद्धिक प्रत्यय तिरोहित हो जाता है। यद्यपि वस्तुतः प्रत्यक्ष किया गया जगत् यथावत बना रह सकता है।^३ इस प्रकार 'माया' की सृष्टि बाह्य न होकर आन्तरिक होती है। इसलिए दृश्य जगत् स्वरूपतः मिथ्या नहीं है, केवल ईश्वर से पृथक् एक स्वतन्त्र सत्ता के रूप में उसका प्रत्यय मिथ्या होता है। 'माया' शब्द का प्रयोग दो अर्थों में किया जाता है—ईश्वर की उस शक्ति के रूप में जिसके द्वारा वह सब कुछ बन सकता है, तथा भ्रम को उत्पन्न करने वाली शक्ति के रूप में और पश्चादुक्त पूर्वोक्त का एक अंग होती है।

किन्तु पुरुषोत्तम अपने 'ख्यातिवाद' में एक भिन्न व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। उनका कथन है कि शुक्ति-रजत का भ्रम 'माया' के द्वारा बुद्धि-वृत्ति के विषयगत व बहिर्गत से उत्पन्न होता है, इस प्रकार प्रक्षेपित वृत्ति ही एक विषय के रूप में ज्ञात की जाती है।^४ यह बहिर्गत विक्षेप पूर्व सस्कारों के उदय से सबधित होता है। यह मानना गलत है कि आत्मन् ही भ्रम का अधिष्ठान होता है, क्योंकि शुक्ति-रजत के प्रत्यक्षीकरण में आत्मन् तो आत्म-चेतना का अधिष्ठान होता है, किसी में भी "मै रजत हूँ" प्रत्यय उपस्थित नहीं होता।

^१ अत्रापि बौद्धेव घटो मिथ्या, न तु प्रपचान्तर्वर्तीति निष्कर्षः।

—वही, पृ० ६।

^२ तथा च सिद्ध विषयता-वैशिष्ट्येन प्रपञ्चस्य सत्यत्व मिथ्यात्वञ्च। एव स्वमते प्रपञ्चस्य पारमार्थिक-विचारे ब्रह्मात्मकत्वेन सत्यत्वम्। —'वादावली,' पृ० ८।

^३ तथात्र चक्षु-संयुक्त-प्रपञ्च-विषयके ब्रह्मत्व-ज्ञाने उत्पन्ने बौद्ध एव प्रपञ्चो नश्यति। न तु चक्षुर्गृहीतोऽयमित्यर्थः।

—वही, पृ० ८।

^४ अतः शुक्ति-रजतादि-स्थले मायया बहिः श्रित-बुद्धि-वृत्ति-रूप ज्ञानमेवार्थाकारेण ख्यायत इति मन्तव्यम्।

—वही, पृ० १२१।

है। ये विशिष्टीकृत गुण स्वयं को भिन्न-भिन्न प्रदर्शित करते हैं, वे जिन वस्तुओं से सम्बन्धित होते हैं उनके भेदों के प्रत्यय को उत्पन्न करते हैं, और स्वयं को विभिन्न रूपों में व्यक्त करते हैं। यद्यपि वे इस प्रकार भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं, तथापि वे ईश्वर की इच्छा से एकीकृत होते हैं। क्रिया-शक्ति से सम्बन्धित अश स्वयं को जब पदार्थ के रूप में अभिव्यक्त करता है। जब चैतन्य-शक्ति अस्पष्ट रूप में अभिव्यक्त होती है तब वह 'जीव' होती है। जगत् के दृष्टिकोण से ब्रह्मन् 'विवर्तकारण' होता है, ईश्वर की आत्म-सृष्टि के दृष्टिकोण से वह 'परिणाम' होता है।^१

विट्ठल द्वारा वल्लभ के विचारों की व्याख्या

वल्लभ के पुत्र विट्ठल ने 'विद्वान्मण्डन' नामक एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ लिखा था, जिस पर पुरुषोत्तम द्वारा 'सुवर्णसूत्र' नामक एक टीका है। इस रचना के प्रमुख विचारों का अब विवरण दिया जाता है।

अनेक ऐसे उपनिषद्-पाठ हैं जो यह घोषणा करते हैं कि ब्रह्मन् किन्हीं विशिष्ट गुणों से रहित (निर्विशेष) है, और अन्य वे हैं जो कहते हैं कि वह विशिष्ट गुणों से युक्त है, अर्थात् वह 'सविशेष' है। पूर्वोक्त मत के समर्थक कहते हैं कि विपक्षी द्वारा आरोपित 'गुणों' अथवा 'धर्मों' के अस्तित्व का अधिष्ठान उन्हें कहीं न कहीं मानना पड़ेगा। यह अधिष्ठान गुणों से रहित होना चाहिए, और यह गुण-रहित सत्ता उन पाठों द्वारा अस्वीकृत नहीं की जा सकती जो ब्रह्मन् के गुण-सम्पन्न होने की घोषणा करते हैं, क्योंकि पश्चादुक्त पूर्वोक्त की मान्यता के आधार पर ही सम्भव हो सकता है, अथवा दूसरे शब्दों में पूर्वोक्त पश्चादुक्त का 'उपजीव्य' है। परन्तु, यह तर्क दिया जा सकता है कि जो श्रुति-पाठ ब्रह्मन् के गुण-रहित होने की घोषणा करते हैं वे ऐसा गुणों के निषेध द्वारा ही करते हैं, तो गुणों को मुख्य माना जा सकता है, क्योंकि गुण-रहित का निर्धारण केवल गुणों के निषेध द्वारा ही किया जा सकता है। इसका उत्तर यह है कि, भू कि श्रुति-पाठ निर्गुण पर बल देते हैं, इसलिए निर्गुण का गुणों के माध्यम से अवबोध करने का प्रयास विरोध-ग्रस्त है, ऐसे विरोध में गुण एवं निर्गुण दोनों के अभाव का समावेश हो जाएगा और हम 'शून्यवाद' पर आ जाएंगे। यदि, पुनः, यह तर्क दिया जाता है कि गुणों का निषेध केवल सामान्य व्यावहारिक गुणों का उल्लेख करता है न कि वेदों द्वारा मान्य गुणों का, तो एक उचित आपत्ति उठती है, क्योंकि 'श्रुति-पाठ' निश्चयपूर्वक यह घोषणा करते हैं कि ब्रह्मन् पूर्णतः

^१ देखिए पुरुषोत्तम का 'सृष्टिभेदवाद,' पृ० ११५।

^२ एवं च अन्तरा सृष्टि प्रति विवर्तोपादानत्वमात्म-सृष्टि प्रति परिणाम्यु-पादानत्व ब्रह्मण ।

अकथनीय व अनिर्वचनीय हैं। किन्तु आगे यह तर्क दिया जा सकता है कि, यदि ब्रह्मन् को कुछ ऐसे गुणों का अधिष्ठान मान लिया जाय जिनका उसके प्रति निषेध किया गया हो, तो ऐसा निषेध भी अस्थायी रूप से सापेक्ष हो जायगा और निरपेक्ष रूप से लागू नहीं होगा। एक घट तपाने से पूर्व काला होता है, और जब उसे तपा लिया जाता है तब वह काला न रहकर भूरा हो जाता है। प्रस्तावित उत्तर यह है कि सोपाधिक के रूप में ब्रह्मन् के प्रति गुणों को स्वीकार किया जाता है, और निरूपाधिक के रूप में ब्रह्मन् के प्रति गुणों का निषेध किया जाता है। जब एक व्यक्ति का हृदय सोपाधिक ब्रह्मन् की उपासना द्वारा शुद्ध हो जाता है तब वह ब्रह्मन् के निरूपाधिक स्वरूप का अवबोध करता है। ऐसे ब्रह्मन् के स्वरूप की घोषणा के प्रयोजन से श्रुति-पाठ उसके निर्गुण होने का कथन करते हैं, वे उसको गुण-सम्पन्न तब घोषित करते हैं जब वह 'अविद्या' से उपाधिग्रस्त हो जाता है। इसका विट्ठल यह उत्तर देते हैं कि, यदि ब्रह्मन् को जगत् का स्वामी माना जाय तो उसे निर्गुण नहीं कहा जा सकता है। यह तर्क नहीं किया जा सकता कि इन गुणों का 'अविद्या' से उपाधिग्रस्त ब्रह्मन् के सवध में कथन किया गया है, क्योंकि, चूँकि ब्रह्मन् और 'अविद्या' दोनों अनादि हैं इसलिए सृष्टि-क्रम निरन्तर बना रहेगा, सृष्टि-क्रम एक बार 'अविद्या' द्वारा आरम्भ होने पर किसी अन्य वस्तु के द्वारा समाप्त नहीं किया जा सकेगा। वेदान्त पाठों में इच्छा-शक्ति से सवधित ब्रह्मन् जगत् का कारण माना जाता है, ब्रह्मन् के अन्य गुणों को उसकी इच्छा से अनुप्रेरित माना जा सकता है। शंकरवादी मत जिसके अनुसार इच्छा सोपाधिक ब्रह्मन् से प्रवृत्त होती है—मे विभिन्न प्रकार की इच्छाओं का कोई कारण नहीं बताया जा सकता। यदि यह कहा जाय कि विभिन्न प्रकार की इच्छाओं व गुणों का प्रतिभास सोपाधिक के गुणों को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं रहती, अतः यह मानना गलत है कि ब्रह्मन् उन 'गुणों' से पृथक् अस्तित्व रखता है जिनका वह उपाधियों के द्वारा अधिष्ठान होता है। 'ब्रह्म-सूत्र' में भी ब्रह्मन् के प्रति जिज्ञासा का सूत्रपात करने के तुरन्त पश्चात् वादरायण उसके स्वरूप का लक्षण यह बताते हैं कि उससे जगत् की सृष्टि एवं विनाश अग्रसर होते हैं, किन्तु 'ब्रह्म-सूत्र' का कथन है कि उक्त मृजनात्मक व्यापार केवल एक सोपाधिक ब्रह्मन् का उल्लेख करते हैं। यह कहना गलत है कि चूँकि विद्युद्ध ब्रह्मन् के स्वरूप की व्याख्या करना कठिन है इसलिए 'ब्रह्म-सूत्र' पहले जगत् की सृष्टि का कथन करता है और फिर उसका निषेध करता है, क्योंकि जगत् का सभी के द्वारा प्रत्यक्ष किया जाता है, और उसकी सृष्टि का कथन करके फिर उसके निषेध करने में कोई अर्थ नहीं होता—यह तो इस कथन के समान होगा कि "मेरी माँ वाँझ है"। यदि जगत् का अस्तित्व नहीं होता तो वह उस रूप में भासित नहीं होता। वह 'वासना' के कारण नहीं हो सकती, क्योंकि, यदि जगत् का कदापि अस्तित्व नहीं होता, तो उसका कोई अनुभव नहीं होता और कोई 'वासना' नहीं होती। 'वासना' को उत्पन्न करने

होकर लोग आत्मोन्नति के लिए अनेक प्रयत्नों में जुटे रहते हैं ।^१ इस व्याख्या के अनुसार भी यह समझना कठिन है कि उक्त मिथ्या प्रत्यय कैसे उद्भूत होता है और वह किसमें स्थित रहता है । जीव स्वयं भ्रम का एक अंग होने के कारण उसका एक दृष्टा नहीं हो सकता, और न 'अविद्या' और 'ब्रह्मन्' सबध के स्वरूप की व्याख्या की जा सकती है, वह संयोग का सबध नहीं हो सकता क्योंकि 'अविद्या' और ब्रह्मन् दोनों आत्म-व्याप्त होते हैं, वह भ्रम भी नहीं हो सकता, चूँकि भ्रम से पूर्व कोई भ्रम नहीं होता, वह विलक्षण नहीं हो सकता, क्योंकि उस दशा में एक मुक्त व्यक्ति भी भ्रम में पड़ सकता है । पुन, यदि 'अविद्या' और उसका सबध दोनों अनादि है तथा 'जीव' भी अनादि है, तो यह निरिक्त करना कठिन है कि क्या 'अविद्या' ने 'जीव' की सृष्टि की अथवा 'जीव' ने 'अवि' ॥ की सृष्टि की है ।

इसलिए यह मानना पड़ेगा कि 'जीवो' का बधन अथवा उनका अस्तित्व अनादि नहीं है । उनका बधन 'अविद्या' से उत्पन्न किया जाता है जो ईश्वर की एक शक्ति है, और वह केवल उन्हीं 'जीवो' के प्रति क्रियान्वित होती है जिन्हें ईश्वर बद्ध करना चाहता है । इस कारण से हमें सर्व एव अन्य प्राणियों के सदृश अनेक प्राणियों को स्वीकार करना पड़ता है जो कभी भी 'अविद्या' की बधन-शक्ति के अधीन नहीं थे ।^२ सर्व वस्तुएँ 'आविर्भाव' एव 'तिरोभाव' के रूप में भगवद्-कृपा से प्रकट होती हैं और लुप्त होती हैं । आविर्भाव-शक्ति वह है जिसके द्वारा वस्तुओं में अनुभव का विषय बनने की योग्यता आती है (अनुभव-विषयत्व-योग्यता-विर्भाव), और तिरोभाव-शक्ति वह है जिसके द्वारा वस्तुएँ इतनी आन्ध्रादित हो जाती हैं कि वे अनुभव के योग्य नहीं रहती (तद्-विषय-योग्यता-तिरोभाव) । इसलिए जब वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण नहीं होता तब भी उनका अस्तित्व बना रहता है, साधारण इन्द्रियानुभव में अस्तित्व की परिभाषा प्रत्यक्षीकरण विषयक योग्यता के रूप में दी जाती है, किन्तु पारमार्थिक अर्थ में वस्तुएँ जब प्रत्यक्ष नहीं की जाती तब भी वे ईश्वर में अस्तित्व रखती हैं । इस मत के अनुसार भूतकाल में घटित होने वाली सभी वस्तुएँ तथा भविष्यकाल में घटित होने वाले सभी कार्य ईश्वर में अस्तित्व रखते हैं और उसकी इच्छा के अनुसार उसका आविर्भाव और तिरोभाव होता है ।^३

^१ अस्मिन् पक्षे जीवस्य वस्तुतो ब्रह्मत्वे भेदमानस्य जीव-पदवाच्यतायाश्च दृष्टत्वं न तु स्वरूपातिरेकत्वं न वा मोक्षस्य अपुरुषार्थत्वं न वा पारलौकिक-प्रयत्न-प्रतिरोधः ।

—'विद्वन्-मण्डन' पर पुरुषोत्तम का 'सुवर्ण-सूत्र', पृ० ३७ ।

^२ यद् बन्धने तदिच्छा तमेव स वचनाति । —पुरुषोत्तम का 'सुवर्ण-सूत्र' पृ० ३५ ।

^३ अस्मिन् काले अस्मिन् देहे इदं कार्यं इदं भवतु इति इच्छा-विषयत्वमाविर्भाव तदा तत्र तस्मा भवतु इति इच्छा-विषयत्व तिरोभावः । —वही, पृ० ५६ ।

‘जीव’ ईश्वर का एक अंश माना जाता है, ‘जीव’ के इस स्वरूप को शास्त्रों की आप्तता के द्वारा ही ज्ञात किया जा सकता है। ईश्वर का अंश होने के कारण उसमें ईश्वर का पूर्णत्व नहीं होता अतएव वह उसके समान सर्वज्ञ नहीं हो सकता। ‘जीव’ के विभिन्न दोष ईश्वर की इच्छा के कारण होते हैं। अतः ‘जीव’ को अनुभव की विविधता प्रदान करने के लिए ईश्वर ने अपनी सर्वशक्तिमान शक्ति को ‘जीव’ में आच्छादित कर दिया है तथा उसके नैतिक प्रयत्नों को उपलब्ध करने के लिए उसे बंधन से सबंधित कर दिया है और स्वतंत्र बना दिया है। आनंद के रूप में अपने स्वरूप को आच्छादित करके ईश्वर का एक अंश ‘जीव’ के रूप में प्रकट होता है। हमें ज्ञात है कि मध्व के अनुयायी भी जीव को ईश्वर का अंश मानते हैं, किन्तु उनके अनुसार वे उससे भिन्न होते हैं, और ब्रह्मन् एव ‘जीव’ का तादात्म्य केवल एक दूरस्थ अर्थ में होता है। निम्बाकों के अनुसार ‘जीव’ ईश्वर से भिन्न होते हैं, और फिर भी उसके समान होते हैं। वे भी ‘जीवों’ को ईश्वर के अंश मानते हैं, किन्तु उसके साथ जीवों के भेद एव अभेद दोनों पर बल देते हैं। रामानुज के अनुसार ईश्वर ‘जीवों’ को अपने अन्तर्गत धारण करता है और अपनी इच्छा से ‘जीव’ के ज्ञान के स्वरूप का विस्तार एव संकोच करके उनके सकल व्यापारों पर आधिपत्य रखता है। मास्कर के अनुसार ‘जीव’ का स्वभावतः ईश्वर से तादात्म्य होता है, और केवल परिच्छिन्नात्मक उपाधियों के द्वारा ही वह उससे भिन्न प्रतीत होता है। विज्ञान भिक्षु के अनुसार, यद्यपि ‘जीव’ ईश्वर से नित्य भिन्न होते हैं, तथापि वे सजातीय होने के कारण उससे अविमक्त होते हैं।^१

किन्तु बल्लभानुयायी यह मानते हैं कि ‘जीव’ ईश्वर के अंश होने के कारण उससे एकरूप होते हैं, वे ‘आविर्भाव’ एव ‘तिरोभाव’ के रूप में उसके व्यापार के द्वारा ‘जीवों’ के रूप में प्रतीत होते हैं, जिसके कारण ईश्वर में पाए जाने वाली कुछ शक्तियों एव गुणों का जीवों में आच्छादन हो जाता है, और कुछ अन्य शक्तियों की अभिव्यक्ति हो जाती है। जड़ पदार्थ की अभिव्यक्ति भी इसी प्रक्रिया के द्वारा होती है, उसमें चित्त के रूप में ईश्वर का स्वरूप आच्छादित हो जाता है, और केवल उसका सत् रूप अभिव्यक्त होता है। इस प्रकार ईश्वर की इच्छा ‘जीव’ एव जड़ दोनों की मूलभूत निर्धारक होती है। इससे विभिन्न जीवों में शक्ति एव गुण की विविधता की भी व्याख्या हो जाती है जो सब ईश्वर की इच्छा के कारण होती है। किन्तु इस मत के विरोध में एक गम्भीर आपत्ति है, क्योंकि फिर शुभ एव अशुभ ‘कर्म’ व्यर्थ हो जाते

^१ जीवाना नित्य-भिन्नत्वमगीकृत्य अविभाग-लक्षणमगीकृत्य सजातीयत्वे सति अविभाग-प्रतियोगित्वमशत्व तदनुयोगित्वं च अशित्वम् ।

है। इसका उत्तर यह है कि ईश्वर अपने आत्मानन्द के हेतु जीव को विभिन्न योग्यताओं एवं शक्तियों से सम्पन्न करके अपने मनस् में कार्यों और उनके फलों की एक ऐसी योजना धारण किए रहता है कि जो कोई अमुक कार्य करेगा उसे अमुक फल प्रदान किए जाएंगे। वह ऐसा केवल विभिन्न प्रकार से अपने रसानुभव के लिए करता है। इस प्रकार 'कर्म' का नियम भगवान पर निर्भर करता है और उसके अधीन रहता है।^१ पर वल्लभ कहते हैं कि ईश्वर ने कार्यों के शुभत्व एवं अशुभत्व की व्याख्या शास्त्रों में कर दी है। ऐसा करके वह जो 'जीव' एक प्रकार की कार्य-विधि का अनुसरण करने पर तुला हुआ है उससे वैसे ही कार्य करवाता है। 'जीव' की इच्छा ही उसके द्वारा किए जाने वाले 'कर्म' का कारण होती है, व्यक्ति की इच्छा उसके पूर्व सस्कारों के द्वारा निर्धारित होती है, किन्तु उन सब में भगवद्-इच्छा ही अन्तिम विधायक होती है। इस सम्बन्ध में हम 'मर्यादामार्ग' 'पुष्टिमार्ग' के भेदों का विभेदीकरण कर सकते हैं—'मर्यादामार्ग' इस बात से सतुष्ट है कि मूल विधान में कुछ कर्मों का कुछ फलों से सवध होना चाहिए, और व्यक्ति को स्वेच्छा से कर्म करने को छोड़ देता है, परन्तु 'पुष्टिमार्ग' ईश्वर की क्रीडात्मक क्रिया को जीव के प्रयत्नों और 'कर्म' के नियम का कारण मानता है।^२

उपनिषदों का कथन है कि जैसे स्फुलिंग अग्नि से विकीर्ण होते हैं, उसी प्रकार 'जीवों' का भी ब्रह्मन् से विकीरण हुआ है। यह उदाहरण बताता है कि 'जीव' ईश्वर के अंश हैं, स्वरूप में परमाण्वीय हैं (वे उससे विकीर्ण हुए हैं और पुनः उसी में लय हो जाते हैं)। ईश्वर में लय (ब्रह्म-भाव) का अर्थ यह है कि जब भगवान सतुष्ट होता है तब वह 'जीव' में अपने आनन्द स्वरूप तथा ऐश्वर्य को प्रकट करता

^१ क्रीडैव मुक्त्या अन्यत्सर्वमुपसर्जनीभूत तथा च तदपेक्षया भगवान् विचित्र-रसानु-मवार्थमेव य करिष्यति तमेव य करिष्यति तमेवं करिष्यामीति स्वयमेव कार्यादौ चकार।

—विद्वन्-मण्डन, पृ० ६१।

^२ आचार्यस्तु यथा पुत्र यतमान—वल वा पदार्थ-गुण-दोषौ वर्णयनपि यत्-प्रयत्ना-मिनिवेश पश्यति तथैव कारयति। फल-दानार्थं श्रुती कर्मपेक्षा-कथनात् फलदाने कर्मपेक्ष कर्म-कारणे जीव-कृत-प्रयत्नापेक्ष, प्रयत्ने तत्-कर्मपेक्ष स्वर्गादि कामे च लोकप्रवाहापेक्ष कार्यतीति न ब्रह्मणो दोषगन्धोऽपि, न चैवमनीश्वरत्व। मर्यादा-मार्गस्य तथैव निर्माणात्। यत्र त्वन्यथा तत्र पुष्टि-मार्गाङ्गीकार इत्याहु। अयमपि पक्ष स्वकृतमर्यादया एव हेतुत्वेन कथनान् मर्यादाकरणे च क्रीडेच्छम् ऋते हेत्वन्त-रस्य सम्मवादस्मदुक्तान्नातिरिच्यते।

—विद्वन्-मण्डन, पृ० ६२।

है।^१ मुक्ति-काल में भक्तों का भगवान में लय हो जाता है, वे उससे अभिन्न हो जाते हैं, और उससे पृथक् कोई अस्तित्व नहीं रखते। अवतार के समय भगवान अपनी स्वेच्छा से अपने उन अंशों को अवतीर्ण कर सकता है जो उसमें लीन मुक्त प्राणियों के रूप में अस्तित्व रखते थे।^२

यह आपत्ति की जाती है कि 'जीवों' को स्वरूप में परमाण्वीय नहीं माना जा सकता क्योंकि उपनिषद् उन्हें सर्व-व्यापी के रूप में वर्णित करते हैं। इसके अतिरिक्त, यदि 'जीव' स्वरूप में आणविक है तो वे शरीर के सभी अंगों में चेतन नहीं होंगे। यहाँ चन्दन का सादृश्य उपयुक्त नहीं है जो एक स्थान में रहकर चारों ओर की वायु को सुगंधित बना देता है, क्योंकि चारों ओर की सुगंध सूक्ष्म कणों की उपस्थिति के कारण होती है। आत्मन् के सबंध में ऐसा नहीं हो सकता, चैतन्य आत्मन् का एक गुण होने के कारण तब तक क्रियान्वित नहीं हो सकता जब तक आत्मन् द्रव्य उपस्थित न हो। दीपक एवं उसकी किरणों का सादृश्य भी निरर्थक है, दीपक का विभु स्वरूप नहीं होता, क्योंकि प्रकाश सूक्ष्म प्रकाश कणों की उपस्थिति के फलस्वरूप होता है। इसका विट्ठल यह उत्तर देते हैं कि बादरायण स्वयं 'जीवों' के स्वरूप को परमाण्वीय बताते हैं। न यह आपत्ति वैध है कि गुण द्रव्य के अभाव में क्रियान्वित नहीं हो सकते। नैयायिक भी यह स्वीकार करते हैं कि 'समवाय' का सबंध उसके द्वारा सबधित पदों के बिना स्थित रह सकता है। यह आपत्ति कि एक द्रव्य की सुगंध सूक्ष्म कणों की उपस्थिति के कारण होती है—वैध नहीं है, क्योंकि एक डिब्बे में बन्द एक कस्तूरी का टुकड़ा चारों ओर अपनी सुगंध फैलाता है, और ऐसे उदाहरणों में कस्तूरी के सूक्ष्म कणों के लिए डिब्बे के बाहर आने की कोई सम्भावना नहीं होती, जब कोई लहसुन का स्पर्श करता है तब हाथ धो लेने पर भी गंध का निवारण नहीं होता। इसलिए यह स्वीकार करना पड़ेगा कि किसी द्रव्य की गंध स्वयं उस द्रव्य से अधिक अवकाश में स्थित रह सकती है। अन्य विद्वानों के विचार में आत्मन् अग्नि के समान है, और जैसे अग्नि उष्णता व प्रकाश से सबधित होती है, उसी प्रकार चैतन्य आत्मन् से सबधित होता है, उनका यह तर्क है कि चैतन्य स्वरूप होने के कारण

^१ ब्रह्म भावश्च भगवदुक्त-साधनकरणेन सतुष्टात् भगवत आनन्द-प्राकट्यात् स्वगुण-स्वरूपैश्वर्यादि प्राकट्याच्चेति ज्ञेयम् ।
—वही, पृ० ६६ ।

^२ मोक्षे जीव-ब्रह्मणोरभिन्नत्वादभिन्नस्वभावेनैव निरूपणादित्यर्थः । तेनादि मध्या-वसानेषु शुद्ध-ब्रह्मण एवोपादानत्वात् । स्वावता—रसमये क्रीडार्थं साक्षाद् योग्यास्त एव भवन्तीति तानप्यवतारयतीति पुनर्निर्गम-योग्यत्वम्, इदमेव, मुक्तानुप-सृप्य व्यापदेयादिति सूत्रेणोक्तम् । मुक्ता अपि लीला-विग्रहं कृत्वा भजन्ति इति ।
—वही, पृ० ६७ ।

आत्मन् आणविक नहीं हो सकता । यह भी अवैध है, क्योंकि उपनिषद्-पाठ यह घोषणा करते हैं कि ज्ञान आत्मन् का गुण है तथा उसका उमसे तादात्म्य नहीं है । उष्णता व प्रकाश का भी अग्नि में तादात्म्य नहीं होता, कुछ हीरो और 'मन्त्रों' की शक्ति से अग्नि की उष्णता की अनुभूति नहीं होती, उष्ण जल में उष्णता होती है, यद्यपि उसमें प्रकाश नहीं होता । इसके अतिरिक्त उपनिषद्-पाठ निश्चयपूर्वक आत्मन् के शरीर में अभिगमन की घोषणा करते हैं, और यह तभी सम्मत हो सकता है यदि आत्मन् परमाण्वीय हो । यह आपत्ति कि उपनिषद्-पाठ आत्मन् के ब्रह्मन् से तादात्म्य की घोषणा करते हैं 'जीवों' के परमाण्वीय स्वरूप की अस्वीकृति के रूप में स्वीकार नहीं की जा सकती, क्योंकि यह तादात्म्यीकरण इस तथ्य पर आधारित है कि जीवों में पाया जाने वाला ज्ञान अथवा अन्त प्रज्ञा वस्तुतः भगवान का गुण है । 'जीव' ब्रह्मन् से अपने परमाण्वीय स्वरूप में उद्भूत होते हैं तथा ब्रह्मन् अपने गुणों को उनमें अभिव्यक्त करता है ताकि वे उसकी दास्यता कर सकें । इस प्रकार भगवद्-सेवा मानव का धर्म है, उससे सतुष्ट होकर भगवान कभी-कभी मानव को अपने अन्तर्गत प्रविष्ट करा लेता है, अथवा अन्य काल में जब वह अपना सर्वोच्च अनुग्रह प्रदान करता है तब वह उसे अपने निकट स्थापित कर लेता है जिसमें कि वह उसके दास्य के मधुर भावावेश का आनन्द ले सके ।'

शंकरवादियों के मत में ब्रह्मन् 'निर्विशेष' है तथा सकल विशिष्टता 'अविद्या' जन्य है । यह मत दोषपूर्ण है, क्योंकि कल्पित 'अविद्या' 'जीवों' में स्थित नहीं हो सकती, यदि वह होती तो वह ब्रह्मन् के स्वरूप को प्रभावित नहीं कर सकती थी । न वह ब्रह्मन् में स्थित हो सकती है, क्योंकि ब्रह्मन् विशुद्ध होने के नाते सकल 'अविद्या' का विनाशकर्ता होता है, पुन, यदि 'अविद्या' अनादि काल से ब्रह्मन् में स्थित होती तो कोई 'निर्विशेष' नहीं हो सकता था । अतः यह स्वीकार करना पड़ेगा कि ब्रह्मन् में ज्ञान व कर्म की शक्ति होनी है, तथा ये शक्तियाँ उसके लिए नैसर्गिक हैं एवं उमसे एकरूप हैं । इस प्रकार अपनी शक्तियों के माहुर्य में ईश्वर को सविशेष व निर्विशेष दोनों मानना पड़ेगा, परन्तु ब्रह्मन् के भूत-रूप ब्रह्मन् से भिन्न नहीं माने जाने चाहिए अथवा उसके गुण नहीं माने जाने चाहिए, वे स्वयं ब्रह्मन् से एकरूप होते हैं ।^{१४}

यदि 'माया' को ब्रह्मन् की शक्ति माना जाय, तो वल्लभ उसे स्वीकार करने को तैयार है, किन्तु यदि 'माया' को मिथ्या माना जाय तो वे ऐसे पदार्थ के अस्तित्व को अस्वीकृत करते हैं। सर्व ज्ञान और सर्व भ्रान्ति ब्रह्मन् में उद्भूत होते हैं, तथा वह तथाकथित विरोधी गुणों से एकरूप है। यदि एक पृथक् 'माया' को स्वीकार किया जाय तो यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि उसकी पदवी क्या है ? 'जड़' होने के कारण वह स्वयं कर्त्ता नहीं मानी जा सकती, यदि वह ईश्वर पर आश्रित है तो उसे केवल एक साधन के रूप में सकल्पित किया जा सकता है—किन्तु यदि ईश्वर स्वरूपतः अनन्त शक्तियों से सम्पन्न है तो उसे ऐसे जड़ साधन की आवश्यकता नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त, उपनिषद् यह घोषणा करते हैं कि ब्रह्मन् विभु सत्ता है। यदि हम उन्हीं उपनिषद्-पाठों का अनुकरण करें तो ब्रह्मन् को 'गुणों' से इस अर्थ में संबंधित नहीं माना जा सकता कि वे 'गुण' मत्व, रजस व तमस गुणों के रूपान्तरण हैं। अतः यह मानना पड़ेगा कि 'माया' ब्रह्मन् के स्वरूप को उसके विशिष्ट गुणों में निर्धारित अथवा रूपान्तरित करती है। यह कहना भी आपत्तिजनक है कि 'माया' की अमि-व्यक्ति ईश्वर की इच्छा से की जाती है, क्योंकि, यदि ईश्वर की इच्छा स्वतः शक्ति-शाली है तो उसे अपने उद्देश्य की पूर्ति के लिए किसी 'उपाधि' की आवश्यकता नहीं हो सकती। वस्तुतः ईश्वर और उसके गुणों में किसी भेद अथवा विभेद का कथन करना सम्भव नहीं है।

वल्लभ का जीवन (१४८१-१५३३)

वल्लभ यज्ञानारायण भट्ट की वंश-परम्परा में उत्पन्न हुए थे, उनके परदादा गंगाधर भट्ट थे, दादा गणपति भट्ट, और पिता लक्ष्मण भट्ट थे। कहा जाता है कि उन सबने मिलकर एक ही 'सोम-याग' किए थे। उनका परिवार दक्षिण भारत के तेलगु ब्राह्मणों का परिवार था, और जिस ग्राम के वे निवासी थे उसे ककर खम्हल कहा जाता था, उनकी माता का नाम जल्लमगरू था। एन० जी० घोष द्वारा लिखित वल्लभाचार्य की रूपरेखा का अनुसरण करते हुए ग्लेसनेप्प उनकी जन्मतिथि १४७६ ईस्वी देते हैं, किन्तु सभी परम्परागत विवरण एक मत से यह मानते हैं कि वे बनारस के निकट परम्पराग्रण्य में सवत् १५३५ (१४८१ ईस्वी) के वैशाख मास में कृष्ण-पक्ष की एकादशी को उत्पन्न हुए थे। उनकी जन्म-घड़ी के संबंध में कुछ मतभेद हैं, किन्तु यह बहुत सम्भव है कि वह रात्रि की प्रारम्भिक घड़ी थी जब वृश्चिक पूर्वी क्षितिज पर था। जब लक्ष्मण भट्ट बनारस नगर पर मुसलमानों के आक्रमण का समाचार सुनकर वहाँ से पलायन कर रहे थे, तब वल्लभ एक वृक्ष के नीचे सातवें मास में ही गर्भ-मुक्त हुए, उन्होंने आठवें वर्ष में अपने पिता से दीक्षा प्राप्त की और वे विष्णुचित्त को सौंप दिए गए, जिनके पास उन्होंने अपना प्राथमिक अभ्यास आरम्भ

किया । उनका वेदाध्ययन अनेक शिक्षको की देख-रेख में हुआ जिनमें त्रिरम्मलय, अन्धनारायण दीक्षित और माधवयतीन्द्र थे । ये सब शिक्षक मध्व-सम्प्रदाय के थे । अपने पिता के देहावसान के पश्चात् वे तीर्थ-यात्रा पर निकल पड़े और उनके दामोदर, शम्भू, स्वभू, स्वयम्भू व अन्य कई शिष्य होने लगे । दक्षिण में विद्यानगर के सम्राट के दरबार में एक शास्त्रार्थ की सूचना मिलने पर वे अपने शिष्यों सहित 'भागवत-पुराण' और ईश्वर के प्रस्तर प्रतीक (शालिग्राम शिला) को साथ लेकर उस स्थान के लिए रवाना हुए । शास्त्रार्थ ब्रह्मन् के सविशेष स्वरूप की समस्या पर था, विष्णुस्वामी सम्प्रदायी होने के नाते वल्लभ ने ब्रह्मन् के सविशेष स्वरूप के पक्ष में तर्क किया और कई दिन तक चलने वाले दीर्घ विवाद के पश्चात् वे विजयी रहे । यहाँ उनकी महान् मध्व उपदेशक व्यासतीर्थ से भेंट हुई । विद्यानगर से वे पम्पा की ओर गए और वहाँ से ऋष्यमुख पर्वत, वहाँ से कामाकाष्णी, तदनंतर काची, चिदम्बरम् और रामेश्वरम् गए । वहाँ से वे उत्तर की ओर लौटे और कई स्थानों से होते हुए महिष-पुरी आए तथा उस स्थान के सम्राट द्वारा उनका उत्तम स्वागत किया गया, वहाँ से वे मोलुलकोट (जिसे यादवाद्रि भी कहते हैं) आए । तत्पश्चात् वे उद्विग्न गए और वहाँ से गोकर्ण, जहाँ से वे पुन विद्यानगर (विजयनगर) के निकट आए और सम्राट के द्वारा उनका उत्तम स्वागत किया गया । तब वे पाण्डुरंग की ओर चले, वहाँ से नासिक फिर रेवा नदी के किनारे होते हुए महिष्मती गए, वहाँ से विसाल, वेत्रवति नदी के किनारे एक नगर से घललागिरि और वहाँ से मथुरा गए । मथुरा से वे वृन्दावन, सिद्धपुर जैनों के अर्हत्पट्टन, वृद्धनगर गए और वहाँ से विश्वनगर गए । विश्वनगर से गुजरात गये और गुजरात से मारुच होते हुए सिन्धु नदी के मुहाने तक गए । वहाँ से वे भ्रमक्षेत्र, कपिलक्षेत्र गए, फिर प्रभास और रैवत और फिर द्वारका गए । वहाँ से वे सिन्ध नदी के किनारे-किनारे पंजाब की ओर अग्रसर हुए । वहाँ से वे कुरुक्षेत्र आए तदनंतर हरद्वार, ऋषिकेश, गंगोत्री और यमुनोत्री गए । हरद्वार लौटने पर वे केदार और बदरिकाश्रम गए । फिर वे कन्नौज आए, फिर गंगा के किनारे, अयोध्या और इलाहाबाद आए, और वहाँ से बनारस आए । बनारस से वे गया और वैद्यनाथ आए और फिर वे गंगा व समुद्र के संगम पर आए । फिर वे पुरी आए । पुरी में वे गोदावरी गए, दक्षिण की ओर अग्रसर हुए और पुन विद्यानगर आए । फिर वे काठियावाड़ प्रदेश में होकर पुन द्वारका की ओर अग्रसर हुए, वहाँ से वे पुष्कर आए, पुष्कर से पुन वृन्दावन और फिर बदरिकाश्रम आए । वे पुन बनारस आए और गंगा के संगम तक आकर वे बनारस लौट गए, जहाँ उन्होंने देवन भट्ट की पुत्री महालक्ष्मी से विवाह किया । विवाह के पश्चात् वे पुन वैद्यनाथ के लिए रवाना हुए और वहाँ से वे पुन द्वारका के लिए अग्रसर हुए, और वहाँ से फिर बदरिकाश्रम, वहाँ से वे वृन्दावन आए । वे पुन बनारस लौटे । फिर वे वृन्दावन आए । वृन्दावन से वे बनारस आए, जहाँ उन्होंने एक महा 'सोमयाग'

निगूढार्थ-दीपिका' थी, एक अन्य विठ्ठल के शिष्य मुरलीधर द्वारा ('अणुभाष्य-व्याख्या'), और किसी अज्ञात लेखक द्वारा 'वेदान्त-चन्द्रिका' रची गई थी। वल्लभ द्वारा लिखित 'कारिकाओं' पर स्वयं उनकी टीका के प्रथम भाग पर पीताम्बरजी महाराज द्वारा 'आवरण-भग' टीका लिखी गई। तत्त्वार्थ-दीपिका तीन विभागों में विभक्त है, जिनमें से प्रथम, 'शास्त्रार्थ-प्रकरण' में दार्शनिक स्वरूप की १०५ कारिकाएँ समाविष्ट हैं, द्वितीय विभाग, 'सर्वनिर्णय-प्रकरण' एवं कर्तव्यों से संबंधित विषयों का विवेचन करता है, तृतीय विभाग 'भागवतार्थ-प्रकरण'—जिसमें 'भागवत-पुराण' के द्वादश अध्यायों का सारांश समाविष्ट है—पर पुरुषोत्तमजी महाराज द्वारा एक टीका थी जिसे भी 'आवरण-भग' कहा जाता था। उस पर कल्याणराज द्वारा एक अन्य टीका भी थी, जो दम्बई में १८८८ में प्रकाशित हुई थी।

वल्लभ के लघु ग्रन्थों में सर्व प्रथम हम 'संन्यास-निर्णय' का उल्लेख कर सकते हैं, जो बाईस श्लोकों से निर्मित है, जिनमें वे तीन प्रकार के संन्यास का विवेचन करते हैं—'कर्ममार्ग' का 'संन्यास', 'ज्ञानमार्ग' का 'संन्यास' और 'भक्तिमार्ग' का 'संन्यास'। उस पर कम से कम सात टीकाएँ गोकुलनाथ, रघुनाथ, गोकुलोत्सव, दो गोपेश्वरों, पुरुषोत्तम और एक उत्तरवर्ती वल्लभ द्वारा लिखी गईं। इनमें से गोकुलनाथ (१५५४-१६४३) विठ्ठलनाथ के चौथे पुत्र थे, उन्होंने 'श्री सर्वोत्तम-स्तोत्र', 'वल्लभाष्टक', 'सिद्धांत-मुक्तावली', 'पुष्टि-प्रवाह मर्यादा', 'सिद्धांत-रहस्य', 'चतुःश्लोकी', 'वैराग्य', 'भक्ति-वर्धिनी' और 'सेवाफल' पर भी टीकाएँ लिखीं। वे एक महान् यात्री और गुजरात में वल्लभ मत के प्रचारक थे, तथा वल्लभ की 'सुबोधिनी' टीका को लोकप्रिय बनाने के लिए बहुत प्रयत्न किया। विठ्ठलनाथ के पाँचवें पुत्र रघुनाथ का जन्म १५५७ में हुआ था, उन्होंने वल्लभ के 'षोडश-ग्रन्थ' तथा वल्लभाष्टक, 'मथुराष्टक', 'भक्ति-हृत्स' और 'भक्ति हेतु' पर भी टीकाएँ लिखीं, साथ ही 'पुरुषोत्तम-नाम-सहस्र', 'नाम-चन्द्रिका' पर भी टीकाएँ लिखीं। कल्याणराज के कनिष्ठ भ्राता और हरिराज के चाचा गोकुलोत्सव का जन्म १५८० में हुआ था, उन्होंने भी 'षोडश-ग्रन्थ' पर एक टीका लिखी। घनश्याम के पुत्र गोपेश्वर का जन्म १५९८ में हुआ था, अन्य गोपेश्वर कल्याणराज के पुत्र व हरिराज के कनिष्ठ भ्राता थे। पुरुषोत्तम नामक टीकाकार १६६० में उत्पन्न हुए। विठ्ठलराज के पुत्र वल्लभ, अन्य टीकाकार, रघुनाथ (वल्लभाचार्य के पाँचवें पुत्र) के प्र-प्रपौत्र १५७५ में उत्पन्न हुए, और उन्होंने वल्लभाचार्य के 'अणुभाष्य' पर एक टीका लिखी। यह वल्लभ पहले वाले वल्लभ से भिन्न थे जो विठ्ठलेश्वर के पुत्र थे।

वल्लभ का 'सेवाफल' आठ श्लोकों की एक लघु पुस्तिका है जिसमें भगवद् उपासना की बाधाओं और उसके फलों का विवेचन किया गया है, उस पर कल्याणराज द्वारा टीका की गई थी। वे विठ्ठलनाथ के द्वितीय पुत्र गोविन्दराज के पुत्र थे

और १५७१ में जन्मे थे, वे हरिराज के पिता थे और उन्होंने 'षोडश-ग्रन्थ' पर टीकाएँ लिखी तथा उपासना के कर्मकाण्डों पर भी लिखी। इस कृति पर देवकीनन्दन द्वारा भी टीका की गई, जो निःसन्देह पुरुषोत्तम से पूर्व थी। एक देवकीनन्दन, रघुनाथ (विठ्ठलनाथ के पाँचवें पुत्र) के पुत्र का जन्म १५७० में हुआ, इसी नाम के एक प्रपौत्र १६३१ में उत्पन्न हुए थे। उस पर हरिधन जो अन्यथा हरिराज भी कहे जाते हैं—की भी एक टीका थी, जो १५९३ में उत्पन्न हुए थे, उन्होंने अनेक लघु ग्रन्थ लिखे। उस पर विठ्ठल के पुत्र वल्लभ की एक अन्य टीका भी थी। दो अन्य वल्लभ भी थे—एक तो देवकीनन्दन के पौत्र जो १६१९ में उत्पन्न हुए, और दूसरे विठ्ठलराज के पुत्र जो १६७५ में उत्पन्न हुए, यह सम्भव है कि 'सेवाफल' की टीका के लेखक वही वल्लभ थे जिन्होंने 'सुबोधिनी-लेख' लिखा। पुरुषोत्तम, गोपेश और एक तेलगु ब्राह्मण, लालु भट्ट द्वारा अन्य टीकाएँ हैं, उनका दूसरा नाम बालकृष्ण दीक्षित था। वे सम्भवतः सत्रहवीं शताब्दी के मध्य में जीवित थे, उन्होंने वल्लभ के 'अणुभाष्य' पर 'अणुभाष्य-निगूढार्थ-प्रकाशिका' और 'सुबोधिनी' पर एक टीका ('सुबोधिनी-योजन-निबन्ध-योजन-सेवाकौमुदी'), 'निर्णयार्णव' 'प्रेम्य-रत्नार्णव' और 'षोडश-ग्रन्थ' पर एक टीका लिखी। कल्याणराज भट्ट द्वारा एक अन्य टीका है। उन्होंने 'तैत्तिरीय उपनिषद्' पर वित्तव मगल के 'कृष्ण-कर्णामृत' पर, और 'भक्ति-वर्धिनी' पर टीकाएँ लिखी। श्रीनाथ भट्ट के पौत्र और गोपीनाथ भट्ट के पुत्र लक्ष्मण भट्ट द्वारा भी एक टीका है और अन्य दो अज्ञात लेखकों द्वारा टीकाएँ हैं।

वल्लभ की 'भक्ति-वर्धिनी' ग्यारह श्लोकों की एक लघु पुस्तिका है जिस पर द्वारकेश गिरधर बालकृष्ण भट्ट (उत्तरवर्ती वल्लभ के पुत्र), लालु भट्ट, जयगोपाल भट्ट, वल्लभ, कल्याणराज, पुरुषोत्तम, गोपेश्वर, कल्याणराज और बालकृष्ण भट्ट द्वारा टीकाएँ लिखी गई हैं, एक अन्य अज्ञात लेखक की टीका भी है।

'सन्यास-निर्णय' 'सेवाफल' और 'भक्ति-वर्धिनी' वल्लभ के 'षोडश-ग्रन्थ' में समाविष्ट हैं, अन्य ग्रन्थ 'यमुनाष्टक', 'बालबोध', 'सिद्धान्त-मुक्तावली', 'पुष्टि-प्रवाह-मर्यादा', 'सिद्धान्त-रहस्य', 'नवरत्न', 'अन्तःकरण-प्रबोध', 'विवेकधैर्याश्रय', 'कृष्णाश्रय', 'चतुःश्लोकि', 'भक्ति-वर्धिनी', 'जलभेद' और 'पंचपात्र' हैं। 'यमुनाष्टक' पवित्र नदी यमुना की स्तुति में नौ श्लोकों का एक लघु ग्रन्थ है, जिसमें वल्लभ कहते हैं कि सुख (काम) और दुःख की निवृत्ति (मोक्ष) जगत् में दो प्रमुख पुरुषार्थ हैं, दो अन्य 'धर्म' और 'अर्थ' गौण पुरुषार्थ हैं, क्योंकि 'अर्थ' के द्वारा 'धर्म' की प्राप्ति हो सकती है, और 'धर्म' के द्वारा 'काम' की प्राप्ति हो सकती है। 'मोक्ष' की प्राप्ति विष्णु के प्रसाद से की जा सकती है। 'सिद्धान्त-मुक्तावली' 'भक्ति' पर इक्कीस श्लोकों का एक लघु ग्रन्थ है, जो ईश्वर के प्रति सर्व वस्तुओं के परित्याग पर बल देते हैं। 'पुष्टि-प्रवाह-

मर्यादा' पच्चीस श्लोको का एक लघु ग्रन्थ है जिसमें वल्लभ कहते हैं कि पाँच प्रकार के स्वाभाविक दोष होते हैं, अहंकार-जन्य, देशज, कालज, दुष्कर्म-जन्य और सयोगज । ईश्वर के प्रति अपनी सर्व वस्तुओं के समर्पण द्वारा इन दोषों की निवृत्ति हो सकती है, ईश्वरार्पण के पश्चात् हमें वस्तुओं को भोगने का अधिकार है । 'नवरत्न' एक नौ श्लोको का ग्रन्थ है जिसमें सर्व वस्तुओं के ईश्वर के प्रति परित्याग एवं समर्पण पर बल दिया गया है । 'अन्त करण-प्रबोध' एक दस श्लोको का ग्रन्थ है जो आत्म-परीक्षण एवं क्षमा के हेतु ईश्वर से प्रार्थना की आवश्यकता पर बल देते हैं, और इस मन को यह प्रबोध करने की आवश्यकता बताते हैं कि सर्व वस्तुओं पर ईश्वर का स्वामित्व है । 'विवेक-धैर्याश्रय' सत्रह श्लोको का एक लघु ग्रन्थ है । वह हमें ईश्वर में पूर्ण विश्वास रखने का आग्रह करता है, और यह अनुभव करने का आग्रह करता है कि यदि ईश्वर के द्वारा हमारी इच्छाओं की पूर्ति नहीं की गई है तो उसका कोई कारण होना चाहिए जिसके प्रति वह अवगत है, वह सर्वज्ञ है और सदा हमारे कल्याण का ध्यान रखता है । इसलिए किसी भी वस्तु की प्रबल इच्छा करना अनुचित है, ईश्वर के भरोसे पर सब वस्तुओं को छोड़ना और जैसा वह उचित समझे वैसा ही उसे प्रवध करने देना ही सर्वोत्तम है । 'कृष्णाश्रय' ग्यारह श्लोको का एक ग्रन्थ है जो सभी बातों में कृष्ण, प्रभु पर निर्भर करने की आवश्यकता की व्याख्या करते हैं । इसी आश्रय का चार श्लोको का एक ग्रन्थ 'चतुःश्लोकि' है । 'भक्ति-वर्धनी' एक ग्यारह श्लोको का ग्रन्थ है जिसमें वल्लभ कहते हैं कि हम सब में ईश्वर-प्रेम का बीज विद्यमान है, केवल वह विभिन्न कारणों से अवरुद्ध रहता है, जब वह स्वयं को प्रकट करता है तब हम जगत् के सर्व प्राणियों को प्रेम करना आरम्भ कर देते हैं, जब वह तीव्रता में अभिवृद्ध होता है तब हमारे लिए सामारिक विषयों के प्रति आसक्त होना असम्भव हो जाता है । जब ईश्वर प्रेम इतना तीव्र हो जाता है, तब उसका विनाश नहीं हो सकता । 'जलभेद' में बीस श्लोक हैं जो भक्तों के विभिन्न प्रकारों एवं भक्ति की पद्धतियों का प्रतिपादन करते हैं । 'पंचपाद्य' पाँच श्लोको का एक ग्रन्थ है ।

कहा जाता है कि वल्लभ के पुत्र विठ्ठल दीक्षित अथवा विठ्ठलेश (१५१८-८८) ने निम्न लिखित रचनाएँ लिखी—'अवतार-तारतम्य-स्तोत्र' 'आर्या,' 'कृष्ण-प्रेमामृत,' 'गीत-गोविन्द-प्रथमाष्टपदी-विवृति,' 'गोकुलाष्टक,' 'जन्माष्टमी-निर्णय' 'जलभेद-टीका,' 'ध्रुवापद-टीका' 'नाम-चन्द्रिका,' न्यामादेशविवरण-प्रबोध' 'प्रेमामृत-भाष्य,' 'भक्ति-हस,' 'भक्ति-हेतु-निर्णय,' 'भगवत्-स्वतन्त्रता,' 'भगवद्गीता-तात्पर्य,' 'भगवद्गीता-हेतु-निर्णय,' 'भागवत-तत्त्वदीपिका,' 'भागवत-दशमस्कन्ध-विवृति,' 'भुजग-प्रयाटाष्टक,' 'यामुनाष्टक-विवृति,' 'रससर्वस्व,' 'राम-नवमी-निर्णय' 'वल्लभाष्टक,' 'विद्वन्-मण्डन,' 'षट्पदी,' 'सन्यास-निर्णय-विवरण,' 'समयप्रदीप,' 'सर्वोत्तम-स्तोत्र' सटीक, 'सिद्धान्त-

कि ईश्वर का अनुग्रह स्वच्छन्दता से प्रवाहित होता है और अन्य अवस्थाओं के सहयोग की अपेक्षा नहीं रखता, क्योंकि शास्त्र ईश्वरानुग्रह के स्वच्छन्द प्रयोग का कथन करते हैं । जिन व्यक्तियों को ईश्वर 'मर्यादा मार्ग' में प्रवृत्त करता है वे कर्तव्य-पालन, चित्त-शुद्धि, भक्ति आदि के द्वारा कालान्तर में अपने मोक्ष की प्राप्ति करते हैं, किन्तु जिन व्यक्तियों को वह अपना विशेष अनुग्रह प्रदान करता है उनको 'पुष्टि-भक्ति' के मार्ग में अंगीकार कर लिया जाता है, वे नियत कर्तव्यों के अनुपालन के बिना भी 'भक्ति' की प्राप्ति कर लेते हैं । कर्तव्यों का निर्धारण केवल उन्हीं व्यक्तियों के लिए होता है जो 'मर्यादा-मार्ग' में होते हैं, 'मर्यादा' अथवा 'पुष्टि मार्ग' का अनुसरण करने की प्रवृत्ति स्वतन्त्र स्वतः स्फूर्त भगवदिच्छा पर निर्भर करती है,^१ अतएव 'मर्यादा-मार्ग' में भी 'भक्ति' ईश्वरानुग्रह के कारण होती है न कि कर्तव्यों के अनुपालन से ।^२ भगवदिच्छा को सर्व कर्मों-चाहे उन्हें हम स्वयं करें अथवा चाहे वे प्राकृतिक व भौतिक कारणों से घटित हो-के सबध के प्रति विठ्ठल का मत हमें निमित्तवादी सिद्धांत का स्मरण दिलाता है जो लगभग उसी काल में प्रतिपादित किया गया था जब विठ्ठल ने उसका निरूपण किया । वे कहते हैं कि, जो भी कार्य घटित हुए, हो रहे हैं अथवा होंगे वे उनके तत्काल पूर्व में स्थित भगवदिच्छा के कारण घटित होते हैं इस प्रकार सकल कारणाता पूर्व क्षण में स्वतः स्फूर्त भगवदिच्छा के कारण होती है ।^३ इसलिए तथाकथित कारणों व अवस्थाओं, अथवा 'प्रागभाव' अथवा निषेधात्मक कारणों व अवस्थाओं के अभाव की कारणाता को अस्वीकृत किया जाता है, क्योंकि ये सभी तत्व कार्य हैं, अतएव घटित होने के लिए भगवदिच्छा पर आश्रित रहते हैं, क्योंकि उसके अभाव में कुछ भी घटित नहीं हो सकता । भगवदिच्छा सकल कार्यों व घटनाओं की चरम कारण है । चूंकि भगवदिच्छा इस प्रकार सर्व घटनाओं अथवा विनाशों की एकमात्र कारण है, इसलिए वही किसी व्यक्ति में 'भक्ति' के उदय की एकमात्र कारण है । उसी की इच्छा से लोग विभिन्न प्रकार की प्रवृत्तियों से सबधित होते हैं, किन्तु वे भिन्न-भिन्न प्रकार से कार्य करते हैं तथा उनमें 'भक्ति' होती है अथवा नहीं होती

^१ येपु जीवेषु यथा भगवदिच्छा तथैव देवा प्रवृत्तेरावश्यकत्वात् ।

'भक्ति-हेतु-निर्णय', पृ० ७ ।

^२ विठ्ठल के 'भक्ति-हस' (पृ० ५६) में यह कहा गया है कि 'भक्ति' का अर्थ 'स्नेह' होता है 'भक्तिपदस्य शक्ति स्नेहैव' । उपासना स्वयं 'भक्ति' नहीं होती, किन्तु उसे उत्पन्न कर सकती है, चूंकि 'भक्ति' स्नेह स्वरूप होती है, इसलिए उसके सबध में कोई विधि नहीं हो सकती ।

^३ यदा यदा यत् यत् कार्यं भवति भावि अभूद् वा तत्-तत्कालोपाधौ क्रमिकेणैव तेन तेन हेतुना तत् तत् कार्यं करिष्ये इति तत पूर्व भगवदिच्छा अस्त्यासीद् वा इति मन्तव्यम् ।

-वही, पृ० ९ ।

है। कहा जाता है कि विठ्ठल अकबर से मिन्न थे। उनकी अन्य कृतियाँ थी 'पुष्टि-प्रवाह-मर्यादा' और 'सिद्धांत मुक्तावली' पर टीकाएँ, 'अणुभाष्य-पूर्ति' ('अणुभाष्य' पर एक टीका), 'निबन्ध प्रकाश', 'सुबोधिनी टिप्पणी' ('सुबोधिनी' पर एक टीका), जिसे अन्यथा 'संन्यासावच्छेद' भी कहते हैं। वल्लभाचार्य के प्रथम पुत्र गोपीनाथजी महाराज थे जिन्होंने 'साधनदीपक' एवं अन्य लघु रचनाएँ लिखीं। विठ्ठल उनके द्वितीय पुत्र थे। विठ्ठल के सात पुत्र और चार कन्याएँ थीं।

विठ्ठल के प्रपौत्र, विठ्ठल के शिष्य व पुरुषोत्तम के पिता पीताम्बर ने 'अवतार-वादावली', 'भक्तिरसत्ववाद', 'द्वय-शुद्धि' और उस पर टीका तथा 'पुष्टि-प्रवाह-मर्यादा' पर एक टीका लिखी। पुरुषोत्तम का जन्म १६७० में हुआ था, उन्होंने निम्नलिखित ग्रन्थ लिखे—'सुबोधिनी-प्रकाश' ('भागवत-पुराण' पर वल्लभ की टीका 'सुबोधिनी' पर एक टीका), 'उपनिषद्-दीपक' वल्लभ की 'तत्त्वार्थ-दीपिका' पर उनकी 'प्रकाश' नामक टीका पर 'आवरण-भग', 'प्रार्थना-रत्नाकर', 'भक्ति-हस-विवेक', 'उत्सव प्रतान', 'सुवर्ण-सूत्र' ('विद्वन्मण्डल' पर एक टीका), और 'षोडश-ग्रन्थ-विवृति'। कहा जाता है कि उन्होंने चौबीस दार्शनिक एवं धर्मशास्त्रीय ग्रंथ लिखे, जिनमें से इस लेखक को सत्रह उपलब्ध हुए हैं, अर्थात्, 'भेदाभेद-स्वरूप-निरणय', 'भगवत्-प्रतिकृति-पूजनवाद', 'सृष्टिभेदवाद', 'ख्यातिवाद', 'अघकारवाद', 'ब्राह्मणत्वादि-देवतादि-वाद', 'जीव-प्रतिबिम्बत्व-खण्डनवाद', 'आविर्भाव तिरोभाव-वाद', 'प्रतिबिम्बवाद', 'भक्त्युत्कर्ष-वाद', 'ऊर्ध्व-पुण्ड्रवाद', 'माला धारण-वाद', 'उपदेश-विषय-शका-निरासवाद', 'भूति-पूजन-वाद', 'शखा-चक्र-धारण-वाद'। उन्होंने 'सेवाफल' 'संन्यास-निरणय' व 'भक्ति-वर्धिनी' पर टीकाएँ, 'भाष्य-प्रकाश' और 'उत्सव-प्रतान' भी लिखे। उन्होंने इन टीकाओं को भी लिखा—'निरोध-लक्षण', 'जलभेद', 'पंचपाद्य' और 'सिद्धान्त-मुक्तावली' व 'बालबोध' पर विठ्ठल के 'भक्ति-हस' पर 'तीर्थ' नामक टीका। उन्होंने 'गायत्री' पर विठ्ठल के भाष्य पर एक उपभाष्य 'वल्लभाष्टक' पर एक टीका, 'वेदांत-करणमाला' और 'शास्त्रार्थ-प्रकरण-निबन्ध' तथा 'गीता' पर एक टीका भी लिखी। कहा जाता है कि उन्होंने नौ सौ सहस्र श्लोक लिखे, और वे निःसन्देह वल्लभ सम्प्रदाय के सबसे प्रमुख सदस्यों में से एक हैं।

विठ्ठल के शिष्य मुरलीधर ने वल्लभ के 'भाष्य' पर 'भाष्य-टीका' नामक एक टीका लिखी, 'परतत्वाङ्गन', 'भक्ति-चिन्तामणि', 'भगवन्नाम-दर्पण' 'भगवन्नाम-वैभव' भी लिखी। १६४८ में उत्पन्न, विठ्ठल के प्रपौत्र वल्लभ ने 'सुबोधिनी-लेख' 'सेवाफल' पर एक टीका, 'षोडश-ग्रन्थ' पर एक टीका, 'गीता-तत्त्व-दीपनी' तथा अन्य रचनाएँ लिखीं। कल्याणराज के पुत्र व विठ्ठल के प्रपौत्र गोपेश्वरजी महाराज १५६५ में उत्पन्न हुए थे, और उन्होंने वल्लभ के 'प्रकाश' पर 'रश्मि' नामक टीका सुबोधिनी बुभुक्ष-वोधिनी और हरिराज के 'शिक्षापत्र' पर एक हिन्दी टीका लिखी।

अन्य गोपेश्वर, जो योगी गोपेश्वर के नाम से विहित हैं, और जो 'भक्ति-मार्तण्ड' के थे, लम्बे समय के पश्चात् १७८१ में उत्पन्न हुए थे। १८४५ में उत्पन्न गिरिधरजी ने 'भाष्य-विवरण' व अन्य रचनाएँ लिखी।

विठ्ठल के शिष्य मुरलीधर ने वल्लभ के 'अणुभाष्य' पर एक टीका, 'शाण्डिल्य-सूत्र' पर एक टीका, 'परतत्वाजन,' 'भक्ति-चिन्तामणि,' 'भगवन्नाम दर्पण' और 'भगवन्नाम-वैभव' लिखे। १५५७ में उत्पन्न रघुनाथ ने वल्लभ के 'भक्ति-हस्त' पर 'नाम-चन्द्रिका' नामक टीका तथा उनके 'भक्ति-हेतु-निर्णय' और 'वल्लभाष्टक' पर टीकाएँ ('भक्ति-तरंगिणी' और 'भक्ति-हेतु-निर्णय-विवृति') भी लिखी। उन्होंने 'पुरुषोत्तम-स्तोत्र' और 'वल्लभाष्टक' पर भी एक टीका लिखी। वल्लभ ने, जो अन्यथा गोकुलनाथ के नाम से विदित हैं, और जो १५५० में उत्पन्न हुए थे, 'प्रपञ्च-सार-भेद' और वल्लभाचार्य की 'सिद्धात-मुक्तावली,' 'निरोध-लक्षण,' 'मधुराष्टक,' 'सर्वोत्तमस्तोत्र,' 'वल्लभाष्टक' व 'गायत्री-भाष्य' पर टीकाएँ लिखी। विठ्ठल के पुत्र गोविन्दराज के पुत्र कल्याणराज १५७१ में उत्पन्न हुए थे और उन्होंने 'जलभेद' एवं 'सिद्धात मुक्तावली' पर टीकाएँ लिखी। १५८० में उत्पन्न उनके भ्राता गोकुलत्सव ने 'त्रिविधा-नामावली-विकृति' पर एक टीका लिखी। रघुनाथ के पुत्र और विठ्ठल के पौत्र देवकीनन्दन (१५७०) ने वल्लभाचार्य के 'बाल-बोध' पर 'प्रकाश' नामक टीका लिखी। विठ्ठल के पौत्र घनश्याम (१५७४) ने विठ्ठल की 'मधुराष्टक-निवृत्ति' पर एक उप-टीका लिखी। ब्रजनाथ के पुत्र व वल्लभाचार्य के शिष्य कृष्णचन्द्र गोस्वामी ने 'ब्रह्मसूत्र' पर 'भाव-प्रकाशिका' नामक एक संक्षिप्त टीका अपने पिता ब्रजनाथ की 'ब्रह्म-सूत्र' पर 'मरीचिका' नामक टीका के नमूने पर लिखी। इन ब्रजनाथ ने 'सिद्धात-मुक्तावली' पर भी एक टीका लिखी। कल्याणराज के पुत्र हरिराज (१५६३) ने 'शिक्षा पात्र' तथा 'सिद्धात-मुक्तावली,' 'विरोध-लक्षण,' 'पञ्चाद्य,' 'मधुराष्टक' पर टीकाएँ और कल्याणराज की 'जलभेद' पर टीका की प्रतिरक्षा में एक 'परिक्षिप्त' लिखा। 'घनश्याम' के पुत्र गोपेश (१५६८) ने 'निरोध-लक्षण' 'सेवाफल' और 'संन्यास-निर्णय' पर टीकाएँ लिखी। हरिराज के भ्राता गोपेश्वरजी महाराज (१५६८) ने हरिराज के 'शिक्षापात्र' पर एक हिन्दी टीका लिखी। विठ्ठल के शिष्य द्वारकेश ने 'सिद्धात-मुक्तावली' पर एक टीका लिखी। कल्याणराज के शिष्य जयगोपाल भट्ट ने 'सेवाफल' और 'तैत्तिरीय उपनिषद्' पर टीकाएँ लिखी। विठ्ठल के प्रपौत्र वत्सन (१६८८) ने 'सिद्धात-मुक्तावली,' 'निरोध,' 'लक्षण,' 'सेवाफल,' 'संन्यास-निर्णय' 'भक्ति-वर्धनी,' 'जलभेद' और 'मधुराष्टक' पर टीकाएँ लिखी। श्यामल के पुत्र ब्रजराज ने विरोध-लक्षण पर एक टीका लिखी। उन्निवेश और गोवर्धन भट्ट ने क्रमशः 'गायत्रयमं-विवरण' और 'गायत्रयम' लिखे। श्रीधर स्वामि ने वत्सन ने 'अणुभाष्य' पर 'बाल-बोधिनी' टीका लिखी। विठ्ठल के प्रपौत्र गिरिधर ने 'सिद्धान्तमण्डन' या अनुसरण करने हुए

‘गिद्धाद्वैत-मातृण्ड’ और ‘प्रपञ्चसार’ लिखे । उनके शिष्य रामकृष्ण ने ‘गिद्धाद्वैत-मानण्ड’ पर ‘प्रकाश’ नामक टीका तथा ‘युद्धाद्वैत-परिहार’ नामक एक अन्य रचना लिखी । योगी गोपेश्वर (१७८७) ने वादक्या, ‘आत्मवाद,’ ‘भक्ति-मानण्ड,’ ‘चतुर्वाधिकरण-माला,’ पुरुषोत्तम के ‘भाष्य-प्रकाश’ पर ‘रश्मि’ नामक टीका और पुरुषोत्तम के ‘वेदान्ताधिकरणमाला’ पर एक टीका लिखी । गोकुलोत्तम ने वल्लभ की ‘त्रिविद्या-नामावली’ पर एक टीका लिखी । ब्रजेश्वर भट्ट ने ‘ब्रह्मविद्या-भाष्य’ हरिदाम ने ‘हरिदाम सिद्धान्त’ इच्छाराम ने वल्लभ के ‘अणुभाष्य’ पर ‘प्रदीप’ और इच्छाराम के शिष्य निर्मयराम ने ‘अधिकरण-संग्रह’ लिखे ।

विष्णुस्वामिन्

परम्परा से विष्णुस्वामिन् विद्युद्धाद्वैत सम्प्रदाय के प्राचीनतम मध्यापक माने जाते हैं जिसका वल्लभ द्वारा जीर्णोद्धार किया गया । श्रीधर भी ‘भागवत-पुराण’ पर अपनी टीका में विष्णुस्वामिन् का उल्लेख करते हैं, और सम्भवतः उन्होंने ‘भागवत-पुराण’ पर एक टीका लिखी थी, किन्तु ऐसी कोई रचना अब उपलब्ध नहीं है । विष्णुस्वामिन् के मत का एक संक्षिप्त विवरण ‘सकलाचार्य-मत-संग्रह’ (एक अज्ञात लेखक द्वारा) में मिलता है, जो वल्लभ के मत का सारांश-मात्र है, उसमें कुछ भी नवीनता नहीं है जिस पर यहाँ विचार हो सके । फिर भी यह रचना वल्लभ के दर्शन का समावेश नहीं करती, जिससे यह माना जा सकता है कि वह कदाचित् वल्लभ के आगमन से पूर्व लिखी गई थी, तथा उसमें समाविष्ट विष्णुस्वामिन् का मत या तो विष्णुस्वामिन् के पारम्परिक विवरण से प्राप्त किया गया था अथवा उनकी कुछ रचनाओं से जो वर्तमान समय में उपलब्ध नहीं हैं । इसलिए यह असम्भव है कि ‘सकलाचार्य मत-संग्रह’ में विष्णुस्वामिन् का विवरण वस्तुतः वल्लभ के मत का संक्षिप्त कथन है जिसे प्राचीन लेखक विष्णु स्वामिन् पर आरोपित कर दिया गया है । किन्तु वल्लभ स्वयं अपने मत के जन्मदाता के रूप में विष्णुस्वामिन् का कभी उल्लेख नहीं करते, वल्लभ के अनुयायियों में इस संवध में मतभेद है कि वल्लभ ने विष्णु-स्वामिन् के पदचिह्नों का अनुसरण किया अथवा नहीं । यह आग्रह किया जाता है कि जहाँ वल्लभ ने उपनिषदों के विशुद्ध अद्वैतवादी पाठों पर बल दिया और ब्रह्मन् को अभेदात्मक, स्वयं से एकरूप व अपने गुणों से एकरूप माना, वहाँ विष्णुस्वामिन् ने वेदांत-पाठों में निहित द्वैत पर बल दिया ।^१ वल्लभ स्वयं ‘भागवत-पुराण’ (३ ३२

^१ इस प्रकार निर्मयराम ‘अधिकरण-संग्रह’ (पृ० १) में कहते हैं तस्यापि दुर्बोधत्वेन व्याख्यानसापेक्षतया तस्य व्याख्यातारो विष्णुस्वामि-मध्व-प्रभृतयो ब्रह्माद्वैत-वादस्य सेव्य-सेवक-भावस्य च विरोध मन्वाना अभेद-बोधक-श्रुतिषु लक्षणया भेद-परत्व शुद्ध भेदमगीचकु ।

३७) पर अपनी 'सुबोधिनी' टीका में विष्णुस्वामिन् के मत का इस रूप में वर्णन करते हैं कि वह 'तमस्' गुण के द्वारा ब्रह्मन् व जगत् में भेद का प्रतिपादन करता है, तथा इसका स्वयं अपने मत से विभेद करते हैं जो ब्रह्मन् का पूर्णतः निर्गुण के रूप में प्रतिपादन करता है।^१ 'सकलाचार्य-मत-संग्रह' में दिया हुआ विष्णुस्वामिन् का अल्प विवरण हमें यह खोज करने में कोई सहायता नहीं देता है कि क्या उनका मत वल्लभ के मत से भिन्न था, और, यदि, वह भिन्न था तो किन-किन विषयों में। यह भी असम्भव नहीं है कि 'सकलाचार्य-मत-संग्रह' के लेखक ने स्वयं विष्णुस्वामिन् की किसी रचना को नहीं देखा था और उससे वल्लभ के मत को विष्णुस्वामिन् पर स्थानान्तरित कर दिया, जो कुछ परम्पराओं के अनुसार शुद्धाद्वैत मत के जन्मदाता थे।^२

'वल्लभ-दिग्विजय' के अनुसार दक्षिण में पाण्ड्या राज्य का एक विजय नामक राजा था। उसके एक देवस्वामिन् नामक पुरोहित था जिसका पुत्र विष्णुस्वामिन् था। उत्तर-भारत में एक महान् धार्मिक-सुधारक, शुक्लस्वामिन् वेदात में उनके सहपाठी थे। विष्णुस्वामिन् द्वारका, वृन्दावन होते हुए पुरी गए और तत्पश्चात् घर लौट आए। वृन्दावस्था में उन्होंने अपने घरलू देवताओं को अपने पुत्र को सौंप दिया, और वैष्णव परिपाटी से ससार-त्याग करके वे काची आए। उनके वहाँ कई शिष्य थे, यथा, श्रीदेवदर्शन, श्रीकण्ठ, सहस्रार्चि, शट्पृति, कुमारपद, परभूत व अन्य। अपनी मृत्यु से पूर्व उन्होंने अपने मत के अध्यापन का कार्य-भार श्रीदेवदर्शन को सौंप दिया। उनके सात सौ प्रमुख अनुयायी थे जो उनके मत का उपदेश देते थे, उनमें से एक राजविष्णुस्वामिन् आन्ध्र प्रदेश में एक उपदेशक बन गया। कहा जाता है कि इस काल में विष्णुस्वामिन् के मठ और ग्रंथ बौद्धों द्वारा जला दिए गए थे। एक तमिल सन्त, विल्व-मगल श्रीरगम् के मठाधीश की गद्दी के उत्तराधिकारी होने। विल्वमगल ने काची के मठाधीश की गद्दी देवमगल को सौंप दी, और वृन्दावन चले गए। फिर प्रभावविष्णुस्वामिन् मठाधीश की गद्दी के उत्तराधिकारी बने, उनके अनेक शिष्य थे, यथा, श्रीकण्ठगर्भ, सत्यवती पण्डित, सोमगिरि, नरहरि, श्रान्तनिधि व अन्य। अपनी मृत्यु से पूर्व उन्होंने श्रान्तनिधि को अपनी गद्दी पर अभिषिक्त किया। विष्णुस्वामिन् के गुरुओं में एक गोविन्दाचार्य थे, जिनके शिष्य वल्लभाचार्य बताए जाते हैं। विष्णुस्वामिन् की तिथि का अनुमान लगाना कठिन है, किन्तु यह सम्भावना हो सकती है कि बारहवीं अथवा तेरहवीं शताब्दी में विद्यमान थे।

^१ ते च साम्प्रत विष्णुस्वाम्यनुसारिण तत्त्ववादिनो रामानुजश्च तमो रज-सत्त्वैर्भिन्ना अस्मत्प्रतिपादिताच्च नैर्गुण्वादस्य।
—वही, पृ० १।

^२ जदुनाथजी महाराज द्वारा लिखित 'वल्लभ-दिग्विजय' में इस परम्परा का निम्न रूप से सम्यापन पाया जाता है।

चैतन्य को देखा था। चैतन्य का देहावसान शक १४५५ (१५३३ ई०) में हुआ, और 'चैतन्य-भागवत' अल्प काल के पश्चात् लिखी गई। कृष्णदास कविराज की रचना 'चैतन्य चरितामृत' उसके बहुत काल पश्चात् लिखी गई थी। यद्यपि उसकी समाप्ति की वास्तविक तिथि के सबंध में कुछ विवाद है, तथापि यह लगभग निश्चित है कि वह शक १५३७ (१६१६ ई०) में पूरी हुई थी। 'प्रेम-विलास' में दी गई अन्य तिथि शक १५०३ (१५८१ ई०) है, और जिसका प्राध्यापक राधा गोविन्द नाथ ने उक्त रचना के अपने विद्वत्तापूर्ण सस्करण में भली प्रकार से विरोध किया है। 'चैतन्य-चन्द्रोदय-नाटक' कवि कर्णपूर द्वारा शक १४६४ (१५७२ ई०) में लिखा गया था। इस प्रकार यह प्रकट होता है कि चैतन्य के जीवन-चरित्र के सबसे प्रामाणिक विवरण के लिए हमें इस रचना और वृन्दावनदास की 'चैतन्य-भागवत' का उल्लेख करना चाहिए। पर कविराज कृष्णदास का 'चैतन्य-चरितामृत' सबसे अधिक विद्वत्तापूर्ण जीवन-चरित्र है। सार्वभौम भट्टाचार्य द्वारा 'चैतन्य-सहस्र-नाम,' परमानन्दपुरी की 'गोविन्द-विजय,' गांरीदास पण्डित द्वारा चैतन्य के गीत, परमानन्द गुप्त की 'गौडराज-विजय' और गोपाल बसु द्वारा चैतन्य के गीत भी उपलब्ध हैं।

चैतन्य का जीवन

मैं यहाँ मुख्यतः 'चैतन्य-भागवत' 'चैतन्य-चन्द्रोदय-नाटक' व 'चैतन्य-चरितामृत' का अनुसरण करते हुए चैतन्य के जीवन का केवल एक संक्षिप्त विवरण देने का प्रयास करूँगा।

नवद्वीप में जगन्नाथ मिश्र और उनकी पत्नी शची रहते थे। बसन्त ऋतु की पूर्णिमा के दिन (फाल्गुन मास में), जब चन्द्रग्रहण था तब शक १४०७ (१४८५ ई०) में उनके यहाँ चैतन्य का जन्म हुआ था। उस समय नवद्वीप कई ऐसे वैष्णवों का निवास-स्थान था जो सिलहट व भारत के अन्य भागों से प्रवासित हुए थे। इस प्रकार वहाँ श्रीवास पण्डित, श्रीराम पण्डित, चन्द्रशेखर, मुरारिगुप्त, पुण्डरीक विद्या-निधि, चैतन्य-वल्लभ दत्त निवास करते थे। इस प्रकार सम्पूर्ण वातावरण एक ऐसे महान् अग्नि-स्फुलिंग के लिए तैयार था जिसे दहनशील सामग्री में फैकना चैतन्य का कार्य था। शान्तिपुर में अद्वैत, जो चैतन्य से कहीं अधिक वयोवृद्ध महान् वैष्णव थे, सदा जन-समुदाय के सामान्य थोथेपन पर खेद प्रकट करते थे और किसी ऐसे महापुरुष की अभिलाषा करते थे जो नवीन अग्नि की सृष्टि कर सके। चैतन्य के ज्येष्ठ बन्धु विश्वरूप एक सन्यासी बन कर निकल गए थे, और तब चैतन्य जो अपने माता-पिता के पास एकमात्र पुत्र शेष रहे थे, नीलाम्बर चक्रवर्ती की पुत्री अपनी विधवा माता शची देवी द्वारा विशेष लाड-प्यार से पाले गए।

इस समय नवद्वीप मुसलमान शासको के अधीन था जो अत्याचारी हो गए थे। विशारद पण्डित के पुत्र और एक महान् पण्डित, सार्वभौम भट्टाचार्य, उड़ीसा के हिन्दू राजा, प्रतापरुद्र की शरण लेने के लिए वहाँ चले गए थे।

चैतन्य ने सुदर्शन-पण्डित की संस्कृत पाठशाला (टोल) में अध्ययन किया। सम्भवतः इस पाठशाला में उनका अध्ययन कलाप व्याकरण और कतिपय 'काव्यों' तक ही सीमित रहा। कुछ उत्तरकालीन जीवन-चरित्र लेखकों का कथन है कि उन्होंने न्याय (तर्क-शास्त्र) भी पढ़ा था, किन्तु इसकी पुष्टि में कोई सम्यक् प्रमाण उपलब्ध नहीं है। परन्तु उन्होंने घर पर ही कुछ 'पुराणों' का विशेषतः महान् भक्ति-ग्रन्थ 'श्रीमद्भागवत' का अध्ययन किया था। एक विद्यार्थी के रूप में वे वास्तव में बहुत ही प्रतिभाशाली थे, किन्तु वे अत्यधिक अभिमानी भी थे, और अपने सहपाठियों को वाद-विवाद में पराजित करने में विशेष आनन्द लेते थे। अपने प्रारम्भिक जीवन से ही भक्ति-गीतों में उनकी प्रबल रुचि थी। कृष्ण के साथ अपना एकाकार करने में विशेष आनन्द लेते थे। उनके साथियों में निम्नलिखित का उल्लेख किया जा सकता है श्रीनिवास पण्डित व उनके तीन भाई, वासुदेव दत्त, मुकुन्द दत्त व लेखक जगाई, श्रीगर्भ पण्डित, मुरारिगुप्त, गोविन्द, श्रीधर, गंगादास, दामोदर, चन्द्रशेखर, मुकुन्द, सजय, पुरुषोत्तम, विजय, वक्रेश्वर, सनातन, हृदय, मदन और रामानन्द। चैतन्य ने अपने पिता से भी वेदों में कुछ शिक्षण प्राप्त किया था। उन्होंने विष्णु पण्डित और गंगादास पण्डित से भी शिक्षण प्राप्त किया था। अपने जीवन के इस काल में उनका हरिदास और गदाधर से घनिष्ठ परिचय हो गया था।

चैतन्य की पहली पत्नी, लक्ष्मी देवी, जो वल्लभ मिश्र की पुत्री थी, सर्प-दश से मर गई, फिर उन्होंने विष्णुप्रिया से विवाह किया। अपने पिता की मृत्यु के पश्चात् वे पश्चात्-अत्येष्टि संस्कार का अनुष्ठान करने के लिए गया गए, कहा जाता है कि वहाँ उन्होंने परमानन्द पुरी, ईश्वर पुरी, रघुनाथ पुरी, ब्रह्मानन्द पुरी, अमर पुरी, गोपाल पुरी और अनन्त पुरी जैसे सत् महानुभावों से भेंट की। उनको ईश्वर पुरी ने दीक्षा दी, और उन्होंने ससार को त्यागने का निश्चय कर लिया। किन्तु वे नवद्वीप लौटे और कुछ काल तक 'भागवत-पुराण' का उपदेश देते रहे।

नवद्वीप में नित्यानन्द नामक एक 'अवधूत' उनके साथ रहने लगे। उनकी मित्रता ने चैतन्य में भगवद्-प्रेम के आवावेग की अग्नि को और अधिक प्रज्वलित किया, और वे दोनों अन्य सहचरों सहित अर्हनिश नृत्य एवं संगीत में व्यतीत करने लगे। इसी काल में उनके व नित्यानन्द के प्रभाव से दो शराबी, जगाई और मेघाई,

वैष्णव प्रेम-पथ में सपरिवर्तित हुए। थोड़े काल के पश्चात् अपनी माता की अनुमति से उन्होंने सन्यास ग्रहण कर लिया और कटवा की ओर प्रस्थान किया, तथा वहाँ से अद्वैत से भेंट करने के लिए शान्तिपुर गए। इस स्थान से वे अपने अनुयायियों सहित पुरी के लिए रवाना हुए।

यह है चैतन्य के प्रारम्भिक जीवन की संक्षिप्त रूपरेखा, सर्वं रुचिपूर्ण घटनाओं से रहित तथा उनके विभिन्न जीवन-चरित्र लेखकों में इस पर बहुत अशोभे में एकमत हैं।

कृष्णदास कविराज की बंगला रचना 'चैतन्य-चरितामृत' सम्भवतः उनका एक आधुनिकतम जीवन-चरित्र है, परन्तु अपनी गूढ़ता के कारण वह सहज ही चैतन्य की अन्य जीवन-कथाओं से लोकप्रियता में आगे बढ़ गई है। वह चैतन्य के जीवन को तीन भागों में विभाजित करते हैं 'आदिलीला' (प्रथम भाग) 'मध्यलीला' (द्वितीय भाग), और 'अन्त्यलीला' (अन्तिम भाग)। प्रथम भाग पहले चौबीस वर्षों के विवरण से निर्मित है, जिसके अन्त में चैतन्य ने ससार का परित्याग किया। वे अन्य चौबीस वर्षों तक जीवित रहे, और ये दो भागों में विभाजित हैं—उनके जीवन के द्वितीय और अन्तिम भाग। इन चौबीस वर्षों में से छ वर्ष तीर्थ-यात्रा में व्यतीत हुए, यह मध्यवर्ती काल कहलाता है। शेष अठारह वर्ष उन्होंने पुरी में व्यतीत किए, जो अन्तिम काल को निर्मित करते हैं, जिनमें से छ वर्ष पवित्र प्रेम-पथ के उपदेश में व्यतीत हुए और शेष बारह वर्ष प्रगाढ़ हर्षोन्मादों में वे अपने प्रिय प्रभु कृष्ण की विरह-जन्य पीड़ा की अनुभूति में व्यतीत हुए।

अपने जीवन के चौबीसवें वर्ष में सन्यास-ग्रहण के पश्चात् भाद्र (जनवरी) मास में उन्होंने वृन्दावन के लिए प्रस्थान किया और तीन दिन तक राढ़ प्रदेश (बंगाल) में यात्रा की। उन्हें वृन्दावन की राह ज्ञात नहीं थी, और नित्यानन्द उन्हें शान्तिपुर ले गए। चैतन्य की माता कई अन्य लोगों, श्रीवास, रामई, विद्यानिधि, गदाधर, वक्त्रेश्वर, मुरारि, युक्लाम्बर, श्रीधर, व्यय, वासुदेव, मुकुन्द, बुद्धिमन्त खान, नन्दन और सजय के सहित उनसे मिलने के लिए शान्तिपुर आई। शान्तिपुर से चैतन्य गंगा के किनारे-किनारे बालेश्वर (उड़ीसा-स्थित) होते हुए नित्यानन्द, पंडित जगदानन्द, दामोदर पण्डित, और मुकुन्द दत्त के साथ पुरी के लिए रवाना हुए। फिर वे याज्ञपुर और साक्षीगोपाल के निकट से होते हुए पुरी आए। वहाँ पहुँच कर वे सीधे जगन्नाथ के मन्दिर में गए, उन्होंने मूर्ति की ओर दृष्टिपात किया और वे मूर्छित हो गए। सार्वभौम भट्टाचार्य, जो उस समय पुरी में निवास करते थे, उनको अपने घर पर लाए, वहाँ नित्यानन्द, जगदानन्द, दामोदर सभी आए और उनके साथ रहने लगे। यहाँ चैतन्य

सुविख्यात उपदेशक को पराजित किया, जो अद्वैतवादी सिद्धांतों को मानते थे। वृन्दावन में उन्होंने श्री रूप गोस्वामी, उद्धवदास माधव व अन्य लोगों से भेंट की। तत्पश्चात् उन्होंने वृन्दावन व मथुरा छोड़ दिए और गंगा-तट से होते हुए इलाहबाद गए। वहाँ वे वल्लभ भट्ट और रघुपति उपाध्याय से मिले और उन्होंने श्रीरूप की सविस्तार धार्मिक उपदेश दिया। बाद में चैतन्य सनातन से मिले और उनको श्रीय धार्मिक उपदेश दिया। वे बनारस लौटे, जहाँ उन्होंने प्रकाशानन्द को पढ़ाया, फिर वे पुरी लौट आए और वहाँ कुछ समय बिताया। 'चैतन्य-चरितामृत' में चैतन्य की ईश्वरीय प्रेरणावस्था में उनके हर्षोन्माद का वर्णन करने वाली कई कथाएँ कही गई हैं, एक अवसर पर वे हर्षोन्माद की अवस्था में समुद्र में कूद पड़े थे और एक मछुएँ ने उन्हें बाहर निकाला। परन्तु यह दुर्भाग्य का विषय है कि हमें उनकी मृत्यु के सबब में ठीक-ठीक पता नहीं है।

चैतन्य का भावावेशवाद

चैतन्य के धार्मिक जीवन में भक्ति के ऐसे अनन्य शारीरिक विकृतिजन्य लक्षण अभिव्यक्त होते हैं जिनकी कदाचित् किसी भी अन्य शांत सत के जीवन में कोई समानता नहीं पाई जाती। सम्भवतः उनकी निकटतम समानता सत फ्रांसिस आफ असिसी के जीवन में पाई जा सकती है, परन्तु चैतन्य का भावना-प्रवाह अधिक आत्म-केन्द्रित व प्रगाढ़ प्रतीत होता है। अपने धार्मिक जीवन के प्रारम्भ में वे न केवल 'कीर्तन' नामक एक विचित्र प्रकार के आत्मोन्मत्त गीति नृत्य में निमग्न रहते थे, वरन् वे पुराणों में कथित कृष्ण के जीवन की विभिन्न घटनाओं का प्रायः अनुकरण भी किया करते थे। किन्तु अपने सन्यास जीवन की परिपक्वता के साथ-साथ उनका उन्माद और कृष्ण के प्रति उनका प्रेम इतना अभिवृद्ध हो गया कि उनमें लगभग पागलपन एवं मिरगी के लक्षण विकसित हो गए। उनके रोम-रन्ध्रों से रक्त धूने लगता, उनके दात किट-किटाने लगते, उनका शरीर एक क्षण ही में सकुचित हो जाता, और आगामी क्षण में फूलता हुआ प्रतीत होता। वे अपना मुख फर्श पर रगड़ लिया करते और रोने लगते तथा रात्रि में उन्हें नींद नहीं आती थी। एक बार वे समुद्र में कूद पड़े, कभी-कभी ऐसा प्रतीत होता कि उनकी हड्डियों के जोड़ विस्थापित हो गए हैं, और कभी-कभी ऐसा प्रतीत होता कि उनका शरीर सकुचित हो गया है। उनके गीतों का एक-मात्र आशय यह था कि उनका हृदय प्रभु कृष्ण के लिए पीड़ित और विदीर्ण हो रहा है। उन्हें रामानन्द राय के स्वप्न, चण्डीदास और विद्यापति की कविताएँ, चित्त-मंगल का 'कृष्ण कर्णामृत' तथा जयदेव के 'गीत-गोविन्द' को पढ़ने में अनुरक्ति थी, इनमें से अधिकांश रत्यात्मक भाषा में कृष्ण-प्रेम के रहस्य-गीत थे। ऐसी हर्षोन्मत्त 'भक्ति' का विवरण हमें 'पुराणों' 'गीता' अथवा भारत के किसी भी अन्य धार्मिक साहित्य में

यही भी उपास्य नहीं होता, 'भागवत-संग्रह' में निम्नलिखित एक दो श्लोकों के प्रकार में उक्त 'भक्ति' का पूर्वाभास देता है जो इस शिष्य के जीवन में दिखाई देती है— परन्तु चैतन्य के जीवन के बिना शारीरिक विनिर्माण सामान्य धार्मिक धर्मों का अभाव भण्डार, धर्म में विमुक्त भावधर्मिता ही एक नयी अधिक पराधीन धर्म में दृश्य रहता। चैतन्य न तबभव हुआ भी नहीं जाता, उसके उपरान्त धर्म के, और हमारे धर्म उन धर्मधारियों का कोई प्रामाणिक धर्मोत्पत्ति नहीं है किन्तु उन्होंने भाग दिया बनवाने हैं। उन्होंने बहुत कम उपदेश दिए, उनका उपदेश धर्म उनसे धर्मोत्पत्तिक श्रद्धा एवं कृष्ण-प्रेम के प्रदर्शन में निहित होता था, फिर भी उस प्रभाव उन्होंने अपने समकालीन व्यक्तियों तथा अपनी मृत्यु के पश्चात् भी दुःख नाशित्वों पर शान्त यह प्रसाधारण था। उनके समय में मरणात्पश्चात् साहित्य का एक नवीन प्रेरणा मिली, और एक धर्म में बगान भक्ति नव गति-तात्पर्य में गिरा हो गया। उनके जीवन-चरित्र-लेखकों द्वारा दिए गए विवरणों में हम जो कुछ महत्त्वपूर्ण कर सकते हैं उनके प्रतिरिक्त उनके अपने दर्शन का कोई विवरण देना हमारे लिए उचित है। जैसाकि हम आगे देखेंगे, उनके सम्प्रदाय के मन्त्रों में जीव गान्धारी और बन्धन विद्याभरण ही सम्भवतः ऐसे व्यक्ति हैं जिन्होंने एक प्रकार के दर्शन का निष्कर्ष करने का प्रयास किया।

चैतन्य के दार्शनिक मत के विषय में 'चैतन्य-चरितामृत' से संग्रह

कृष्णदास कविराज, जिन्हें अन्यथा कविराज गोस्वामी कहते हैं, चैतन्य के समकालीन नहीं थे, किन्तु वे उनके अनेक महत्वपूर्ण अनुयायियों के सम्पर्क में आए इसलिए यह मानना उचित है कि उन्हें उनमें प्रचलित चैतन्य के जीवन की घटनाओं का परम्परागत विवरण उपलब्ध हुआ था। वह पुरी में वासुदेव सायमी के साथ चैतन्य के उस विचार-विमर्श का विवरण देते हैं जिसमें पश्चादुक्त ने अद्वैतवादी मत को खण्डित करने का प्रयास किया था। उक्त मान्य वार्तालाप यह प्रदर्शित करता है कि चैतन्य के अनुसार ब्रह्मन् 'निर्विशेष' नहीं हो सकता, ब्रह्मन् के निर्विशेषत्व को सिद्ध करने का कोई भी प्रयास केवल विपरीत दिशा में अन्मुख होगा, उसके सविशेषत्व को सिद्ध करेगा और इस तथ्य की स्थापना करेगा कि वह सर्व सम्भव शक्तियों से सम्पन्न है। ये शक्तियाँ अपने स्वरूप में तीन प्रकार की होती हैं—'विष्णु-शक्ति' 'क्षेत्रज्ञ-शक्ति' और 'अविद्या-शक्ति'। 'विष्णु-शक्ति' के रूप में प्रथम शक्ति पर पुनः तीन दृष्टिकोण से विचार किया जा सकता है, 'ह्लादिनी,' 'सौमिनी,' और 'सवित'। ये तीनों शक्तियाँ आनन्द, सत् व चित् ईश्वर की 'परा-शक्ति' (अथवा 'विष्णु-शक्ति') से एकत्र रहती हैं। 'क्षेत्रज्ञ-शक्ति' अथवा 'जीव-शक्ति' (जीवात्माओं के रूप में ईश्वर की शक्ति), और 'अविद्या-शक्ति' (जिसके द्वारा जगदाभासों की सृष्टि होती है) ईश्वर के परा पक्ष में

अस्तित्व नहीं रखती। वस्तुतः ब्रह्मन् सर्व 'प्राकृत' गुणों से रहित है, किन्तु वह वस्तुतः अप्राकृत गुणों से पूर्ण है। इसी दृष्टिकोण से उपनिषदों ने ब्रह्मन् का 'निर्गुण' (गुण-रहित) के रूप में और सर्व शक्तियों से रहित (निःशक्तिक) सत्ता के रूप में भी वर्णन किया है। जीवात्माएँ 'माया-शक्ति' के नियन्त्रण में रहती हैं, किन्तु ईश्वर 'माया-शक्ति' का नियन्ता होता है और उसके माध्यम से जीवात्माओं का भी नियन्त्रक होता है। ईश्वर अपनी अचिन्त्य शक्तियों से जगत् की सृष्टि करता है और फिर भी स्वयं में अपरिवर्तित रहता है। इस प्रकार जगत् मिथ्या नहीं है, पर, एक सृष्टि होने के कारण नाशवान है। 'ब्रह्म-सूत्र' की शंकरवादी व्याख्या गलत है और उपनिषदों के आशय के अनुरूप नहीं है।

'चैतन्य चरितामृत' की 'मध्य-लीला' के अध्याय ८ में हमें प्रेम के आदर्श की क्रमिक श्रेष्ठता के सवध में चैतन्य और रामानन्द के मध्य जो प्रसिद्ध वार्तालाप हुआ था वह मिलता है। रामानन्द कहते हैं कि ईश्वर के प्रति भक्ति वर्ण-धर्म के अनुपालन से उत्पन्न होती है। यहाँ यह ध्यान देने की बात है कि 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' के अनुसार 'भक्ति' दार्शनिक ज्ञान 'कर्म' अथवा 'वैराग्य' की इच्छा से किसी भी प्रकार से प्रभावित हुए बिना तथा अपने स्वार्थ की अभिलाषा से सम्बन्धित हुए बिना स्वयं को कृष्ण की सेवा-मात्र के लिए उसके प्रति अनुरक्त करने में निहित होती है।^१

'चैतन्य-चरितामृत' में उद्धृत 'विष्णु-पुराण' इस मत को मानता है कि वर्ण-धर्म एवं आश्रम-धर्म के अनुपालन के द्वारा ही ईश्वर की उपासना की जा सकती है। किन्तु प्रश्न यह है कि क्या वर्ण-धर्म व आश्रम-धर्म का ऐसा अनुपालन एक व्यक्ति को 'भक्ति' की प्राप्ति करवा सकता है अथवा नहीं। यदि 'भक्ति' का अर्थ केवल ईश्वर के लिए ही उसकी सेवा करना है (आनुकूल्येन कृष्णानुसेवनम्), तो वर्ण-धर्म का अनुपालन उसकी प्राप्ति की ओर एक अनिवार्य चरण नहीं माना जा सकता, उसका एकमात्र योगदान चित्त की शुद्धि हो सकता है जिसके द्वारा चित्त ईश्वर के अनुग्रह को ग्रहण करने के योग्य बन जाय। रामानन्द के इस उत्तर से सतुष्ट न होकर चैतन्य उनसे आग्रह करते हैं कि वे 'भक्ति' की अधिक अच्छी व्याख्या करें। उत्तर में रामानन्द कहते हैं कि एक और भी उन्नत अवस्था वह होती है जिसमें भक्त अपने सर्व धर्म-पालन में ईश्वर के प्रति अपने सकल स्वार्थों का त्याग कर देता है, किन्तु एक और भी अधिक उन्नत अवस्था होती है जिसमें एक व्यक्ति अपने ईश्वर-प्रेम के द्वारा अपने

^१ अन्याभिलाषिताशून्य ज्ञान-कर्माद्यनादृतम्।

आनुकूल्येन कृष्णानुसेवन भक्तिरुत्तमा।

सर्व धर्मों का त्याग कर देता है। जब तक एक व्यक्ति स्वयं अपने लाभ के सवध के सर्व विचारों का परित्याग नहीं कर सकता, तबतक वह प्रेम-मार्ग में अग्रसर नहीं हो सकता। आगामी उन्नत अवस्था वह है जिसमें भक्ति ज्ञान से अभिसिंचित हो जाती है। किन्तु, विशुद्ध भक्ति में ज्ञान का कोई भी अवरोधक प्रभाव नहीं होना चाहिए, दार्शनिक ज्ञान और कोरा वैराग्य भक्ति के मार्ग में बाधक होते हैं। ईश्वर के स्वरूप का ज्ञान और मानव व ईश्वर के घनिष्ठ सवध का ज्ञान भक्ति के लिए अवरोधक माना जा सकता है। हमारे मन की ईश्वर के प्रति सहज एवं अनन्य आसक्ति ही 'प्रेम-भक्ति' कहलाती है, वह पाँच प्रकार की होती है—'शान्त' (शान्त प्रेम) 'दास्य' (ईश्वर का सेवक) 'सख्य' (ईश्वर से मित्रता), 'वात्सल्य' (ईश्वर के प्रति ममता) और 'माधुर्य' (मधुर प्रेम, अथवा प्रेमी के रूप में ईश्वर का प्रेम)। अतः विभिन्न प्रकार के प्रेम श्रेष्ठता के क्रम में उपरोक्त विधि से व्यवस्थित किए जा सकते हैं, वस्तुतः अपने पति अथवा प्रेमी के रूप में ईश्वर का प्रेम उच्चतम होता है। दुन्दावन में कृष्ण की प्रेम-कथाओं में गोपियों का कृष्ण के प्रति प्रेम, और विशेषतः राधा का कृष्ण के प्रति प्रेम इस उच्चतम प्रेम का प्रतिरूप है। रामानन्द अपना सम्भाषण इस कथन से समाप्त करते हैं कि प्रेम के उच्चतम शिखर पर प्रेमी और प्रेमिका एकत्व में विलीन हो जाते हैं, तथा उन दोनों के माध्यम से प्रेम की एक अद्वितीय अभिव्यक्ति फलीभूत होती है। जब प्रेमी और प्रेमिका प्रेम के मधुर दुग्ध-प्रवाह में अपना व्यक्तित्व खो बैठते हैं तब प्रेम अपने उच्चतम स्वरूप को प्राप्त कर लेता है।

बाद में, 'मध्य लीला,' अध्याय २९ में 'शुद्ध भक्ति' के स्वरूप की व्याख्या करते हुए चैतन्य कहते हैं कि शुद्ध भक्ति वह होती है जिसमें भक्त सर्व कामनाओं सर्व औपचारिक उपासना, सर्व ज्ञान व कर्म का परित्याग कर देता है और अपनी सर्व इन्द्रिय-शक्तियों से कृष्ण के प्रति आसक्त हो जाता है। एक सच्चा भक्त ईश्वर से कुछ भी नहीं चाहता, किन्तु केवल उसे प्रेम करने से सतुष्ट रहता है। उसमें मानवी प्रेम के समरूप ही लक्षणों का प्रदर्शन होता है, जो श्रेष्ठता की पराकाष्ठा पर पहुँच जाते हैं।

'मध्य-लीला' के अध्याय २२ में यह कहा गया है कि भक्ति की तीव्रता की भिन्नता भावावेश की प्रगाढता की भिन्नता पर निर्भर करती है। जो व्यक्ति कृष्ण का भक्त होता है उसमें प्रारम्भिक नैतिक गुण होने चाहिए, उसे दयालु, सत्यवक्ता, सबके प्रति समान, अहिंसक, उदार-चित्त, कोमल, विशुद्ध, नि स्वार्थी, अपने व अन्य व्यक्तियों के प्रति शान्तिमय होना चाहिए, उसे परोपकारी होना चाहिए, कृष्ण को अपना एकमात्र आश्रय मान कर उसी पर आधारित रहना चाहिए, किन्हीं अन्य इच्छाओं

मे आसक्त नहीं होना चाहिए, कृष्ण की उपासना करने के प्रयत्न के अतिरिक्त अन्य कोई प्रयत्न नहीं करना चाहिए, स्थिर रहना चाहिए अपनी सर्व वासनाओं को पूर्ण वश में रखना चाहिए, उसे असावधान नहीं रहना चाहिए, अन्य व्यक्तियों का आदर करने के लिए तत्पर रहना चाहिए, नम्रता से पूर्ण होना चाहिए, सर्व दुःखों को धैर्यपूर्वक सहन करने के लिए तत्पर रहना चाहिए, उसे अन्य सच्चे भक्तों के साहचर्य में आसक्त रहना चाहिए—ऐसे मार्ग से ही उसमें कृष्ण-प्रेम का क्रमशः उदय होगा। एक सच्चे वैष्णव को स्त्रियो तथा उन सभी वस्तुओं का साथ त्याग देना चाहिए जो कृष्ण के प्रति आसक्त नहीं हैं। उसे वर्ण-धर्म एवं आश्रम-धर्म का परित्याग कर असहाय अवस्था में कृष्ण पर आश्रित रहना चाहिए। कृष्ण पर आश्रित रहना और उसके प्रति आत्म-समर्पण करना एक वैष्णव का चरम धर्म है। कृष्ण-प्रेम एक मनुष्य के हृदय में जन्मजात होता है, तथा वह उत्तेजक अवस्थाओं में अभिव्यक्त होता है। ईश्वर प्रेम ईश्वर की 'ह्लादिनी' शक्ति की अभिव्यक्ति होता है, और धू कि वह जीवात्माओं का एक सघटक तत्त्व होता है इसलिए ईश्वर के प्रति जीवात्माओं का आकर्षण मानव-जीवन का एक मूलभूत तथ्य है, वह कुछ काल तक गुप्त रह सकता है, किन्तु वह उपयुक्त अवस्थाओं में जाग्रत होकर रहता है।

जीवात्माएँ ईश्वर की ह्लादिनी और 'सवित' शक्ति दोनों की अश्वभागी होती हैं, तथा 'माया-शक्ति' जड़ पदार्थ में अभिव्यक्त होती है। इन दो शक्ति-समुदायों के मध्य में होने के कारण जीवात्माएँ 'तटस्थ-शक्ति' कहलाती हैं। एक जीवात्मा एक और जड़ शक्तियों व आकर्षणों से प्रवृत्त होती है, और ईश्वर की 'ह्लादिनी-शक्ति' से वह ऊपर की ओर प्रेरित होती है। इसलिए एक मनुष्य को ऐसा पथ ग्रहण करना चाहिए कि जडात्मक आकर्षणों एवं इच्छाओं की शक्ति क्रमशः घट जाय, जिसके फलस्वरूप वह ईश्वर की 'ह्लादिनी-शक्ति' के द्वारा आगे आकर्षित हो सके।

चैतन्य के कुछ साथी

चैतन्य के एक अति प्रियपात्र नित्यानन्द थे। उनके जन्म और मृत्यु की यथार्थ तिथि का पता लगाना कठिन है, किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि वे चैतन्य से कुछ वर्ष बड़े थे। वह जाति के ब्राह्मण थे, परन्तु 'अवधूत' बन जाने के कारण जाति-भेद नहीं मानते थे। वह चैतन्य के दूत थे जो पुरी में चैतन्य की अनुपस्थिति में वगाल में वैष्णव धर्म का प्रचार करते थे, कहा जाता है कि उन्होंने वगाल के अनेक बौद्धों व निम्न जाति के हिन्दुओं को वैष्णववाद में सपरिवर्तित किया। जीवन की प्रौढावस्था में नित्यानन्द ने सन्यास-व्रत को तोड़ दिया और कलना के गौरदास

सखेल के भाई सूरजदास सखेल की दो कन्याओं से विवाह कर लिया, ये दो पत्नियां वसुधा और जाह्नवी थीं। नित्यानन्द के पुत्र वीरचन्द जिन्हें वीरभद्र भी कहते हैं, वैष्णव इतिहास के उत्तरवर्ती काल में एक प्रमुख विद्वान् हुए।

प्रतापरुद्र पुरुषोत्तमदेव के पुत्र थे, जो १४७८ में सिंहासनारूढ़ हुए और प्रतापरुद्र स्वयं १५०३ में सिंहासनारूढ़ हुए। वे बहुत विद्वान् थे और साहित्यिक विवादों में रुचि लेते थे। अपने ग्रन्थ 'उड़ीसा का इतिहास' (१८९१ में प्रकाशित) में श्री स्टर्लिंग उनके सबंध में कहते हैं कि उन्होंने अपनी सेना लेकर रामेश्वरम् पर चढ़ाई कर दी थी और विजयनगर नामक प्रसिद्ध नगर को ले लिया, उन्होंने मुसलमानों से भी युद्ध किया था और उन्हें पुरी पर आक्रमण करने से रोका। पुरी में चैतन्य के कार्यों की तिथि मुख्यतः १५१६ और १५३३ के मध्य में पड़ती है। रामानन्द राय प्रतापरुद्र के एक मंत्री थे, और उनकी मध्यस्थता से चैतन्य प्रतापरुद्र के सम्पर्क में आए जो उनके एक अनुयायी हो गए। प्रतापरुद्र के सपरिवर्तन सहित चैतन्य की प्रतिष्ठा ने उड़ीसा के जन समुदाय पर एक गम्भीर प्रभाव डाला और इसके फलस्वरूप वहाँ वैष्णववाद का महत्वपूर्ण प्रचार एवं बौद्ध-धर्म का क्षय हुआ।

चैतन्य के काल में हुसैनशाह गौड के नवाब थे। इस्लाम में सपरिवर्तित दो ब्राह्मण, जिनके सकर मलिक और दबिर खास मुसलमानी नाम थे, उनके दो उच्च अधिकारी थे, उन्होंने चैतन्य को रामकेलि में देखा था और वे उनसे अत्यधिक प्रभावित हुए थे। पीछे अपनी समस्त संपत्ति उन्होंने निर्धनों में बांट दी और सन्यासी होकर वे सनातन और रूप नाम से विख्यात हुए, कहा जाता है कि रूप चैतन्य से बनारस में मिले, जहाँ उन्हें उनसे उपदेश मिला, उन्होंने अनेक मूल्यवान् संस्कृत रचनाएँ लिखी, यथा—'ललित माधव' 'विदग्धमाधव' 'उज्ज्वल-नीलमणि,' 'उत्कलिका-वल्लरी' (१५५० में लिखित) 'उद्धव-दूत' 'उपदेशामृत' 'कार्पण्य-पुजिका,' 'गङ्गाष्टक' 'गोविन्द-विरुदावली' 'गौराङ्गकल्पतरु' चैतन्याष्टक, दान केलि कौमुदी, नाटक चद्रिका, 'पद्यावली,' 'परमार्थ-सदर्म,' 'प्रीति-सदर्म,' 'प्रेमेन्दु सागर,' 'मथुरा-महिमा,' 'मुकुन्द-मुक्ता-रत्नावली-स्तोत्र-टीका,' 'यामुनाष्टक,' 'रसामृत' 'विलाप कुसुमाजलि,' 'ब्रज-विलासस्तव,' 'शिक्षादशक,' 'संक्षेप भागवतामृत,' 'सावन-पद्धति' 'स्तवमाला' 'हंसदूत-काव्य,' 'हरिनामामृत-व्याकरण' 'हरेकृष्ण-महामन्त्रार्थ-निरूपण,' 'चन्द्रोष्ठादशक'।

सनातन ने निम्नलिखित रचनाएँ लिखी—'उज्ज्वल-रस-कथा' 'उज्ज्वल-नीलमणि-टीका,' 'भक्ति-विन्दु,' 'भक्ति-सदर्म,' 'भागवत-क्रम-सदर्म,' 'भागवतामृत' 'योग-शतक-व्याख्यान,' 'विष्णु-तोपिली,' 'हरिभक्ति-विलास,' भक्ति-रसामृत-सिन्धु। जब हुसैन शाह ने यह सुना कि सनातन उन्हें छोड़ देने का विचार कर रहे हैं, तब उन्होंने उन्हें कारागार में डाल दिया, परन्तु सनातन ने कारागार के अध्यक्ष को

घूस दे दी, जिसने उन्हें मुक्त कर दिया। उन्होंने तुरन्त गंगा पार कर सन्यास-जीवन ग्रहण कर लिया, और अपने भाई रूप से भेंट करने के लिए मथुरा गए, तथा चैतन्य से भेंट करने हेतु पुरी लौटे। पुरी में कुछ माह तक रह कर वह वृन्दावन गए। इस वीच रूप भी पुरी चले गए थे और वह भी वृन्दावन लौट आए। यह दोनों महान् भक्त थे और उन्होंने अपना जीवन कृष्ण की उपासना में व्यतीत किया।

अद्वैताचार्य का वास्तविक नाम कमलाकर भट्टाचार्य था। उनका जन्म १४३४ में हुआ था, और इस प्रकार वह चैतन्य से बावन वर्ष बड़े थे, वह संस्कृत के बहुत बड़े पण्डित थे और शान्तिपुर में निवास करते थे। वह अपना अध्ययन समाप्त करने के लिए नवद्वीप गए। इस समय लोग बहुत जड़वादी बन गए थे, अद्वैत इस पर बहुत दुःखी थे, और अपने मन में उनके मानस-परिवर्तन के लिए किसी महान् शक्ति के उदय के लिए प्रार्थना करते थे। सन्यास-ग्रहण करने के पश्चात् चैतन्य शान्तिपुर में अद्वैत के यहाँ गए थे, जहाँ दोनों हर्षोन्माद युक्त नृत्यों का आनन्द लेते थे, उस समय अद्वैत लगभग पचहत्तर वर्ष के थे। कहा जाता है कि चैतन्य से भेंट करने के लिए पुरी गए थे। कुछ विद्वानों के अनुसार अद्वैत १५३६ में परलोकवासी हुए थे, तथा अन्य विद्वानों के अनुसार १५८४ में (जो अविश्वसनीय है)।

अद्वैत और नित्यानन्द के अतिरिक्त चैतन्य के अनेक अन्य साथी थे जिनमें एक श्रीवास अथवा श्रीनिवाम थे। यह मिलहट के एक ब्राह्मण थे जो नवद्वीप में आकर बस गए थे और यथेष्ट धनाढ्य थे। उनकी ठीक-ठीक जन्म-तिथि बताना सम्भव नहीं है, किन्तु १५४० से बहुत पूर्व उनकी मृत्यु हो चुकी थी (जब जयानन्द ने अपना 'चैतन्य-मंगल' लिखा)। सम्भवतः जिस समय चैतन्य का जन्म हुआ वह चालीस वर्ष के थे। बालक चैतन्य श्रीवास के घर बहूषा जाया करते थे। यद्यपि अपने प्रारम्भिक जीवन में वह न्यूनाधिक आस्था-रहित थे तथापि 'भागवत' के अध्ययन के प्रति अनुरक्त थे। नवद्वीप में रहते समय अद्वैत के निरन्तर साथी थे। जब गया से लौटने पर चैतन्य का मन ईश्वरोन्मुखी हुआ, तब श्रीवाम का घर हर्षोन्माद युक्त नृत्यों की रंगभूमि बन गया। इसके उपरांत श्रीवास चैतन्य के एक महान् शिष्य बन गए। चैतन्य के जीवन-कथाकार, वृन्दावनदास की माता नारायणी श्रीवास की एक भतीजी थी।

प्रतापसूद के मंत्री एवं 'जगन्नाथ-वल्लभ' के लेखक रामानन्दराय की चैतन्य अत्यधिक प्रशंसा करते थे। वे मध्य भारत में विद्यानगर के मूल-निवासी थे। 'चैतन्य-चरितामृत' में वर्णित प्रसिद्ध वार्तालाप प्रदर्शित करता है कि कैसे स्वयं चैतन्य ने परा भक्ति के सबंध में रामानन्द से शिक्षा ली। अपनी ओर से रामानन्द राय भी चैतन्य के प्रति बहुत आसक्त थे और प्रायः उनके साथ समय व्यतीत करते थे।

चैतन्य के अनुयायी जीव गोस्वामी व बलदेव विद्याभूषण का दर्शन

तत्त्व-मीमांसा

जीव गोस्वामी चैतन्य के तुरन्त पश्चात् सम्पन्नता को प्राप्त हुए थे। उन्होंने 'भागवत-पुराण' पर एक टीका लिखी जो उनके प्रमुख ग्रन्थ 'षट्-सदर्म' का द्वितीय अध्याय (भागवत-सदर्म) है। इस अध्याय में वे कहते हैं कि जब महान् ऋषि अपना परम तत्त्व से तादात्म्यीकरण करते हैं तब उनके मन प्रभु की विविध शक्तियों की अनुभूति करने में असमर्थ रहते हैं। उस समय प्रभु का स्वरूप एक सामान्य रूप में लक्षित होता है (सामान्येन लक्षित तथैव स्फुरत्, पृ० ५०), और उस अवस्था में ब्रह्मन् की शक्तियाँ उससे भिन्न प्रत्यक्ष नहीं की जाती। परम तत्त्व अपनी स्वरूप शक्ति (स्वरूपास्थितया एव शक्त्या) के कारण अपनी अन्य सर्व शक्तियों का मूलाश्रय बन जाता है (परासामपि शक्तिना मूलाश्रयरूपम्), और भक्ति-भाव के द्वारा भक्तों को विभिन्न शक्तियों का स्वामी प्रतीत होता है, तब वह भगवान् कहलाता है। विशुद्ध आनन्द तो विशेष्य है, और अन्य समस्त शक्तियाँ उसकी विशेषण होती हैं, अन्य समस्त शक्तियों से विशिष्ट होने पर वह 'भगवान्' कहा जाता है।^१ इस प्रकार ब्रह्मन् का प्रत्यय भगवान् द्वारा निदिष्ट सम्पूर्ण व्यक्तित्व की आंशिक अभिव्यक्ति होता है, यही भगवान् सर्व प्राणियों व उनकी गतिविधियों के नियन्त्रक के पक्ष में परमात्मन् के रूप में अभिव्यक्त होता है। ब्रह्मन्, भगवान् व परमात्मन् के तीन नामों का प्रयोग पूर्ण मिश्रित अर्थ के विभिन्न पक्षों पर जो बल दिया जाता है उसके अनुसार किया जाता है, इस प्रकार ज्यो-ज्यो ईश्वर के एक विशेष पक्ष का आविर्भाव उपासक के अनुभव में होता है, वह उसे ब्रह्मन्, भगवान् अथवा परमात्मन् के नाम से सवधित कर लेता है।^२

^१ आनन्द-मात्र विशेष्य समस्ता शक्तय विशेषणानि विशिष्टो भगवान् ।

—षट्-सदर्म, पृ० ५० ।

^२ तत्रैकस्यैव विशेषण-भेदेन तदविशिष्टत्वेन च प्रतिपादनात् तथैव तत्-तदुपासक-पुरुषानुभव-भेदाच्च आविर्भाव-नाम्नोभेदः ।

—वही, पृ० ५३ ।

ब्रह्मन् पक्ष की अनुभूति तब होती है जब उपासक के मन के सम्मुख विशिष्ट गुणों एवं शक्तियों का आविर्भाव नहीं होता । उपासक के आत्मस्वरूप के रूप में शुद्ध चैतन्य का बोध करने में शुद्ध चैतन्य के रूप में ब्रह्मन् का बोध भी हो जाता है, आत्म-स्वरूप के ब्रह्मन् के साथ तादात्म्य का बोध विशेष भक्ति-साधना के द्वारा उदित होता है ।^१ शंकर द्वारा व्याख्या किए गए वेदांत के अद्वैतवादी सम्प्रदाय के अनुसार आत्मन् का ब्रह्मन् से तादात्म्य 'तत् त्वमसि' नामक वेदान्त महावाक्य के उपदेश के द्वारा उदित होता है । किन्तु यहाँ तादात्म्य भक्ति-साधना अथवा उससे उत्पन्न ईश्वरानुग्रह के द्वारा आविर्भूत होता है ।

भगवान का धाम 'वैकुण्ठ' कहा जाता है । इस शब्द की दो व्याख्याएँ हैं, एक अर्थ में वह 'माया' से आवृत्त ब्रह्मन् से स्वरूप से एकरूप कहा जाता है,^२ अन्य व्याख्या में वह एक ऐसी सत्ता कहा जाता है जो न तो 'रजस्' एवं 'तमस्' की अभिव्यक्ति है, और न 'रजस्' व 'तमस्' से सबधित जड़ 'सत्त्व' की ।^३ भगवान की स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति होने के कारण अथवा शुद्ध 'सत्त्व' के रूप में उसे एक मित्र द्रव्य से युक्त माना जाता है । यह शुद्ध 'सत्त्व' सांख्यवादियों के जड़ 'सत्त्व' से मित्र होता है, जो 'रजस्' व 'तमस्' से सबधित होता है, और इस कारण से उसे 'अप्राकृत' अर्थात् 'प्राकृत' से परे माना जाता है । इसी कारण उसे नित्य एवं अपरिवर्तनशील माना जाता है ।^४ साधारण 'गुण' जैसे—'सत्त्व', 'रजस्' और 'तमस्' 'काल-शक्ति' की प्रक्रिया से उत्पन्न होते हैं, किन्तु 'सत्त्व-वैकुण्ठ' 'काल' के नियन्त्रण में नहीं होता ।^५

^१ वही, पृ० ५४ । ननु सूक्ष्म-चिद्-रूपत्व पदार्थानुभवे कथं पूर्ण-चिदाकार-रूप-मदीय-ब्रह्म-स्वरूप स्फुरतु तत्राह, अनन्यबोध्यात्मतया चिदाकारता-साम्येन शुद्धत्व पदार्थैक्य-बोध्य-स्वरूपतया । यद्यपि तादृगात्मानुभवानन्तर तदनन्य-बोध्यता-कृती साधक-शक्तिर्नास्ति तथापि पूर्वं तदर्थमेव कृतया सर्वत्राऽपि उपजीव्यया माधन-भक्त्या आराधितस्य श्रीभगवत प्रभावादेव तदपि तत्रोदयते । —वही, पृ० ५४ ।

^२ यतो वैकुण्ठात् परं ब्रह्मात्य तत्त्व परं भिन्नं न भवति । स्वरूप-शक्ति-विशेषा-विष्कारेण मायया नावृतं तदेव तद्-रूपम् । —वही, पृ० ५७ ।

^३ यत्र वैकुण्ठे रजस् तमश्च न प्रवर्तते । तथैवमिदं सहचरं जडं यत् सत्त्व न तदपि । किन्तु अन्यदेव तच्च या मुष्टु म्यापयिष्यमाणम् ।

मायात परा भगवत्-स्वरूप-शक्ति तस्या

वृत्तित्वेन चिद् रूपं शुद्ध-मत्प्राप्य मत्पम् ।

—वही, पृ० ५८ ।

^४ यह मत कि 'गुणों का विनाश' 'तान' की गति में होता है, नांश के साधारण प्राचीन मत में स्वीकार नहीं किया जाना, पर यत्र 'नन्यत्र नम्रप्रदाय या एक सिद्धांत है ।

इस प्रकार 'वैकुण्ठ' किन्हीं गुणों से रहित होने के कारण एक अर्थ में निर्विशेष (भेदरहित) माना जा सकता है, किन्तु एक अन्य अर्थ में यह कहा जा सकता है कि उसमें भी भेद का अस्तित्व होता है, यद्यपि वे केवल शुद्ध 'सत्त्व' अथवा ईश्वर की स्वरूप-शक्ति के रूप के हो सकते हैं।^१

'स्वरूप-शक्ति' और 'मायाशक्ति' परस्पर विरुद्ध होती हैं, तथापि वे दोनों ईश्वर में धारण की जाती हैं।^२ ईश्वर की शक्ति एक साथ ही 'स्वाभाविक' और 'अचिन्त्य' होती है। आगे यह आग्रह किया जाता है कि साधारण जगत् में भी वस्तुओं की शक्तियाँ अचिन्त्य होती हैं, अर्थात् न तो उनका वस्तुओं के स्वरूप से निगमन किया जा सकता है, और न उनका साक्षात् प्रत्यक्ष किया जा सकता है, किन्तु उनको मानना पड़ता है क्योंकि ऐसी मान्यता के बिना कार्य की व्याख्या सम्भव नहीं होगी। 'अचिन्त्य' शब्द का यह भी अर्थ होता है कि यह कहना कठिन है कि शक्ति द्रव्य से एक रूप है अथवा वह उससे भिन्न है, एक ओर तो शक्ति को द्रव्य से बाह्य नहीं माना जा सकता तथा दूसरी ओर यदि वह उससे एक रूप होती तो कोई परिवर्तन, कोई गति, कोई कार्य नहीं हो सकता था। द्रव्य का प्रत्यक्ष किया जाता है। परन्तु शक्ति का नहीं, किन्तु, चूँकि एक कार्य अथवा एक परिवर्तन उत्पन्न होता है इसलिए उपपत्ति यह होती है कि द्रव्य ने अपनी शक्ति अथवा शक्तियों के माध्यम से व्यापार किया होगा। इस प्रकार, द्रव्य में स्थित शक्तियों के अस्तित्व को तर्क द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता, किन्तु एक उपपत्ति के रूप में स्वीकार किया जाता है।^३ ब्रह्मन् के सबध में भी ऐसा ही होता है, उसकी शक्तियाँ उसके स्वरूप से एकरूप होती हैं, अतएव उससे सह-नित्य होता है। 'अचिन्त्यत्व' को प्रत्यय प्रत्यक्षतः विरुद्ध प्रत्ययों का सामंजस्य करने के हेतु प्रयुक्त किया जाता है (दुर्धट-घटकत्व ह्यचिन्त्यत्वम्)। 'अन्तरंग-स्वरूप-शक्ति' ब्रह्मन् के स्वरूप में स्थित रहती है (स्वरूपेण) तथा 'वैकुण्ठ' आदि नामों से सूचित उसकी विविध अभिव्यक्तियों के रूप में भी स्थित रहती है (वैकुण्ठादि-स्वरूप-वैभव-रूपेण)।^४ द्वितीय शक्ति (तटस्थ शक्ति) का प्रतिनिधित्व

^१ ननु गुणाद्यभावान् निर्विशेष एवासौ लोक इत्याशयः तत्र विशेषस्तस्या शुद्ध सत्त्वात्मिकायाः स्वरूपानतिरिक्त-शक्तिरेव विलास-रूप इति ।

—षट्-सदर्थ, पृ० ५६ ।

^२ ते च स्वरूप शक्ति माया शक्ति परस्पर-विरुद्धे तथा तयोर्वृत्तयः स्व-स्व-गण एव परस्परा-विरुद्धा अपि बह्व्य तथापि तासामेक निधान तदेव । —वही, पृ० ६१ ।

^३ लोके हि सर्वेषां भावानां मणि-मन्त्रादीनां शक्तयः अचिन्त्य-ज्ञान-गोचरा अचिन्त्य तर्कसह यज्ज्ञान कार्यान्वयानुपपत्ति-प्रमाणक तस्य गोचरा सन्ति ।

—वही, पृ० ६३-४ ।

^४ वही, पृ० ६५ ।

शुद्ध जीवात्माओं द्वारा किया जाता है। तृतीय शक्ति (बहिरंग-माया-शक्ति) का सर्व ब्रह्माण्डीय पदार्थों के विकास-क्रम एवं उनकी मूल 'प्रधान' के द्वारा प्रतिनिधित्व किया जाता है। यहाँ सूर्य, उसकी किरणें और परावर्तन के फलस्वरूप अभिव्यक्त विभिन्न रंगों के सादृश्य को प्रस्तुत किया जाता है। 'माया' की बाह्य शक्ति (बहिरंग शक्ति) जीवों को प्रभावित कर सकती है किन्तु ब्रह्मन् को नहीं।

'माया' की 'भागवत' (श्रीधर की व्याख्या के अनुसार) में इस रूप में परिभाषा दी जाती है कि वह किसी भी विषय के बिना अभिव्यक्त होती है और फिर भी मिथ्या प्रतिबिम्ब की भाँति वह अपने स्वरूप में प्रत्यक्ष नहीं की जा सकती।^१ इसकी 'भागवत-सदमे' में एक भिन्न रूप में व्याख्या की गई है, जहाँ यह कहा गया है कि 'माया' वह है जो परम सत्ता अथवा ब्रह्मन् के बाहर प्रतीत होती है, और ब्रह्म-प्राप्ति के पश्चात् जिसका आभास समाप्त हो जाता है। अपने स्वरूप में उसका कोई आभास नहीं होता, अर्थात् ब्रह्मन् के आश्रय के बिना वह अपनी अभिव्यक्ति नहीं कर सकती, इस प्रकार वह 'जीव-माया' और 'गुण-माया' इन दो रूपों में ब्रह्मन् से संचित रहती है। जिस 'आभास' के सादृश्य की श्रीधर द्वारा 'मिथ्या प्रतिबिम्ब' के रूप में व्याख्या की गई थी उसकी यहाँ सूर्य-मण्डल के बाहर से सूर्य के प्रकाश के परावर्तन के रूप में व्याख्या की जाती है। सूर्य के प्रकाश का अस्तित्व, सूर्य-मण्डल के आश्रय के बिना नहीं हो सकता। किन्तु यद्यपि ऐसा नहीं होता, तथापि सूर्य के प्रकाश का स्वतंत्र कार्य हो सकता है और वह प्रतिबिम्बित अथवा परावर्तित होने पर मण्डल के बाहर क्रीड़ा कर सकता है, जैसे, वह एक मनुष्य की आँखों को चकाचौंध कर सकता है, और उन्हें अपने यथार्थ स्वरूप के प्रति अघा बना सकता है, तथा स्वयं को विविध रंगों में अभिव्यक्त कर सकता है। इसी प्रकार तम का सादृश्य यह प्रदर्शित करता है कि यद्यपि जहाँ प्रकाश होता है वहाँ तम का अस्तित्व नहीं हो सकता, तथापि वह स्वयं नेत्रों के प्रकाश के बिना प्रत्यक्ष नहीं किया जा सकता। 'प्रकृति' और उसके विकार केवल अभिव्यक्तियाँ अथवा आभास मात्र हैं, जिनकी 'माया' की शक्ति के द्वारा ब्रह्मन् के बाहर सृष्टि की जाती है, 'माया' की प्रक्रिया 'प्राण' 'मनस्' व इन्द्रियों के व्यापार तथा शरीर इस कारण सम्भव होते हैं वे कि ईश्वर की मौलिक 'स्वरूप-शक्ति' से परि-व्याप्त होते हैं।^२ जिस प्रकार एक लोहे का टुकड़ा, जो अग्नि से अपनी उष्णता प्राप्त करता है, स्वयं उस अग्नि को जलना अथवा किसी रूप में प्रभावित नहीं कर सकता, उसी प्रकार 'माया' एवं उसके आभास, जो ईश्वर की स्वरूप-शक्ति में अपना

^१ ऋतेऽर्थं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चात्मनि तद्विद्यादात्मनो माया यथा भास यथा तम ।

^२ स्वरूप-भूताभ्यामनङ्गा शक्ति सर्वस्यापि प्रत्यूह्ययानुपपत्त्या ।

कोई 'माया' नहीं होती, क्योंकि वह स्वयं 'माया' अथवा 'स्वरूप-शक्ति' के रूप का होता है, इस प्रकार 'वैकुण्ठ' मोक्ष से एक-रूप होता है ।

जब एक बार यह स्वीकार कर लिया जाता है कि परमेश्वर की अचिन्त्य शक्ति समस्त विरोध-ग्रस्त दृश्य-घटनाओं की व्याख्या कर सकती है, तथा 'योग-माया' के द्वारा परमेश्वर किसी भी रूप, आभास अथवा दृश्य-घटना की प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति कर सकता है, तब गौडीय सम्प्रदाय के वैष्णवों के लिए उक्त प्रत्यय को धर्मशास्त्रीय उपयोग में लाना सरल हो गया । उन्होंने परमेश्वर और उसकी शक्तियों के तत्त्वमीमासात्मक प्रत्यय को अवैष्णव स्वरूप की उपेक्षा करके, उक्त तत्त्वमीमासात्मक सूत्र के विस्तार द्वारा 'भागवत' में वर्णित वृन्दावन के कृष्ण की जीवन-घटनाओं के धर्मशास्त्रीय स्वरूप में अपने धार्मिक विश्वास की प्रतिरक्षा करने का प्रयास किया । इस प्रकार वे मानते थे कि अपने शरीर एवं वस्त्र व आभूषण आदि सहित कृष्ण, 'गोपियाँ' जिनके साथ वे रास-लीला करते थे, और यहाँ तक कि वृन्दावन की गोएँ और वृक्ष भी सीमित रूपों में भौतिक अस्तित्व रखते हुए भी उसी काल में परमेश्वर की स्वरूप-शक्ति की अभिव्यक्ति के रूप में असीम और आध्यात्मिक होते हैं । वैष्णव किसी भी विरोध से नहीं डरते थे, क्योंकि चातुर्य से आविष्कृत तत्त्वमीमासात्मक सूत्र के अनुसार परमेश्वर की शक्ति का तर्कातीत स्वरूप ऐसा था कि उसके द्वारा वह सभी प्रकार के सीमित रूपों में स्वयं को अभिव्यक्त कर सकता था, और फिर भी शुद्ध आनन्द व चित् के रूप में अपने चरम स्वरूप में स्थित रह सकता था । विरोध केवल आभासी है, क्योंकि स्वयं इस मान्यता से ही कि, परमेश्वर की शक्ति तर्कातीत है, सीमित के असीम से, सान्त के अनन्त से तादात्म्यीकरण की कठिनाई हल हो जाती है ।^१ 'पद-सदमं' का लेखक यह सिद्ध करने के लिए अत्यधिक परिश्रम करता है कि 'भागवत-पुराण' में वर्णित कृष्ण का आभासी भौतिक रूप ब्रह्मन् से एकरूप है । यह एक ऐसी अवस्था नहीं है जिसमें एकरूपता की ब्रह्मन् से 'अत्यन्त तादात्म्य' के रूप में अथवा ब्रह्मन् पर अवलम्बन के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए, यदि ब्रह्मन् शुद्ध चित्त में अपनी अभिव्यक्ति करता है तो वह किसी भी प्रकार के गुणात्मक भेद से रहित अद्वैत के रूप में

^१ वही, पृ० ७०-६२ । सत्य-ज्ञानानन्तानन्दैक-रस मूर्तित्वाद् युगपदेव सर्वमपि तत्तद्-रूपं वर्तते, किन्तु यूयं सर्वदा सर्वं न पश्यथेति (पृ० ८७) । ततश्च यदा तव यत्राद्ये तत्तदुपासना फलस्य यस्य रूपस्य प्रकाशनेच्छा तदैव तत्र तद् रूपं प्रकाशते इति । इयं कदेत्यस्य युक्तिः । तस्मात् तत्तत् सर्वमपि तस्मिन् श्री कृष्ण रूपेऽन्तर्भूतमित्येवमत्रापि तात्पर्यमुपसहरति (पृ० ६०) । तदित्यम् मध्यमाकारैव सर्वाधारत्वात् विभुत्वं साधितम् । सर्व-गतत्वादपि साध्यते । चित्रं वर्ततेदेकेन वपुषा युगपत् पृथक् गृहेषु द्व्यष्ट-साहस्र स्त्रिय एक उदावहत् ।

तत्त्व प्राप्त करते हैं, स्वयं ईश्वर अथवा उसकी स्वरूप-शक्ति को किसी भी रूप में प्रभावित नहीं कर सकते ।

‘जीव’ शरीर को ज्ञात कर सकते हैं, किन्तु वे परम तत्त्व एवं सर्व वस्तुओं के चरम दृष्टा को ज्ञात नहीं कर सकते । ‘माया’ के द्वारा ही विभिन्न वस्तुएँ एक आभासी स्वतंत्र अस्तित्व रखती हैं, और जीवों के द्वारा ज्ञात की जाती हैं, किन्तु ब्रह्मन् का यथार्थ व अनिवार्य स्वरूप सर्व वस्तुओं में सदा एक-रूप रहता है, और, चूँकि उस अवस्था में कोई द्वैत नहीं होता है इसलिए कुछ भी ज्ञेय नहीं होता है और न ही उससे पृथक् कोई रूप होता है । जो परम तत्त्व सर्व वस्तुओं को अभिव्यक्त करता है वह स्वयं को भी अभिव्यक्त करता है—वह्नि की उष्ण रश्मियाँ जो अपना अस्तित्व वह्नि से प्राप्त करती हैं, वे स्वयं वह्नि को नहीं जला सकती ।^१ ‘गुण,’ ‘सत्व,’ ‘रजस्’ व ‘तमस्’—‘जीव’ में स्थित रहते हैं, न कि ब्रह्मन् में, इसी कारण से, जब तक ‘जीव’ ‘माया’ की शक्ति से अज्ञान में रहते हैं, तब तक द्वैत का आभास होता है, जो ज्ञाता एवं ज्ञेय के आभास को भी उत्पन्न करता है । पुनः ‘माया’ दो प्रकार की कही गई है, ‘गुण-माया’ जो ‘जडात्मिका’ होती है, और ‘आत्म-माया’ जो ईश्वर की शक्ति होती है । ‘जीव-माया’ का प्रत्यय भी होता है, जो पुनः तीन प्रकार की होती है—सृजनात्मक (भू), रक्षात्मक (भ्री) और विनाशात्मक (दुर्गा) । ‘आत्म-माया’ ईश्वर की ‘स्वरूप-शक्ति’ होती है ।^२ एक अन्य अर्थ में ‘माया’ को तीन ‘गुणों’ से निर्मित माना जाता है । ‘योग-काया’ शब्द के भी दो अर्थ होते हैं—जब उसका प्रयोग योगियों अथवा ऋषियों की शक्ति के अर्थ में किया जाता है तब उसका अर्थ योगाभ्यास से प्राप्त चमत्कार पूर्ण शक्ति होता है, जब उसका ईश्वर (परमेश्वर) के लिए प्रयोग किया जाता है, तब उसका अर्थ शुद्ध चैतन्य के रूप में उसकी चिच्छक्ति की अभिव्यक्ति होता है (चिच्छक्ति विलास) । जब ‘माया’ का प्रयोग ‘आत्म-माया’ अथवा स्वयं परमेश्वर की ‘माया’ के रूप में किया जाता है, तब उसके तीन अर्थ होते हैं, अर्थात् उसकी ‘स्वरूप-शक्ति’ ज्ञान व क्रिया से समाविष्ट उसकी इच्छा (ज्ञान-क्रिया), तथा चैतन्य के रूप में उसकी शक्ति का विलास (चिच्छक्ति-विलास) ।^३ इस प्रकार, ‘वैकुण्ठ’ में

^१ स्वरूप-वैभवे तस्य जीवस्य रश्मि-स्वानीयस्य मण्डलस्थानीयो य आत्मा परमात्मा स एव स्वरूप-शक्त्या सर्वमभूत, अनादित एव भवन्नास्ते, न तु तत् प्रवेशेन, तत्तत्र इतर स जीव केनेतरेण करण-भूतेन क पदार्थं पश्येत्, न केनापि कमपि पश्ये-तित्यर्थं, नहि रश्मयः स्वशक्त्या सूर्य-मण्डलान्तरगत-वैभव प्रकाशयेयुः, न चारिष्वो वह्निं निर्दहेयुः ।

—षट्-सन्दर्भ, पृ० ७१ ।

^२ मीयते अनया इति माया-शब्देन शक्ति मात्रमपि भण्यते । —वही, पृ० ७३ ।

^३ वही, पृ० ७३-७४ ।

की उपासना का विषय होता है। अन्तर्यामिन के रूप में परमेश्वर का यह रूप 'परमात्मन' कहा जाता है।

आगे यह माना जाता है कि परमात्मन् अपनी अभिव्यक्ति तीन रूपों में करता है—प्रथम उन जीवों एवं प्रकृति की समष्टि के अविष्ठाता स्वामी के रूप में जो वल्लि से स्फुल्लिंगों के सदृश्य उसमें से उत्पन्न हुए हैं—सकपण अथवा महाविष्णु, द्वितीय सर्व जीवों की समष्टि के अन्तर्यामी के रूप में (समष्टि-जीवान्तर्यामी)—'ब्रह्मन्'। प्रथम और द्वितीय अवस्था में अन्तर यह है कि प्रथम अवस्था में तो 'जीव' और 'प्रकृति' एक अभिन्न अवस्था में होते हैं, जबकि द्वितीय में 'जीवों' की समष्टि प्रकृति से पृथक् हो जाती है और स्वतन्त्र रूप में स्थित रहती है। परमेश्वर का तृतीय पक्ष वह है जिसमें वह प्रत्येक मनुष्य में उसके अन्तर्यामी के रूप में निवास करता है।

'जीवों' को परमाणु में परमाण्वीय कहा जाता है, वे सख्या में अनन्त होते हैं और परमेश्वर के अश-मात्र होते हैं। 'माया' परमात्मन् की शक्ति होती है और इस शब्द का प्रयोग विभिन्न प्रसंगों में भिन्न-भिन्न अर्थों में किया जाता है, उसका अर्थ स्वरूप-शक्ति, बाह्य शक्ति हो सकता है, और उसका 'प्रधान' के अर्थ में भी प्रयोग किया जा सकता है।^१

'पद-सदम' का लेखक इस साधारण वेदात मत का निषेध करता है कि ब्रह्मन् शुद्ध चैतन्य है तथा वस्तुओं ('विषय' अथवा 'माया' अथवा 'अज्ञान') का 'आश्रय' है। वह 'माया' और ब्रह्मन् के संबन्ध को अनुभवातीत एवं तर्कातीत मानता है। जिस प्रकार एक विशेष औपधि में विभिन्न व विरोधी शक्तियाँ निवास कर सकती हैं, उसी प्रकार आभासों को उत्पन्न करने वाली विभिन्न शक्तियाँ परमेश्वर में निवास कर सकती हैं, यद्यपि उसके साहचर्य का रूप सर्वथा अभ्याख्येय व अचिन्त्य हो सकता है। द्वैत का आभास ब्रह्मन् में 'अज्ञान' की उपस्थिति के कारण नहीं होता अपितु उसकी अचिन्त्य शक्तियों के कारण होता है। जगत् के द्वैत का चरम अद्वैतवाद से सामंजस्य परमेश्वर की अनुभवातीत एवं तर्कातीत शक्तियों के अस्तित्व की मान्यता के आधार पर ही किया जा सकता है। इस तथ्य से यह भी व्याख्या हो जाती है कि परमात्मन्

^१ तदेव सन्दर्भ-द्वये शक्ति-त्रय-विवृति कृता । तत्र नामाभिन्नता-जनित-भ्रान्ति हानाय सग्रह श्लोका माया स्यादन्तरगाया वहिरगाच्च ना स्मृता प्रधानेऽपि यच्चिद् दृष्टा तद्-वृत्तिर्मोहिनी च सा आद्ये त्रये स्यान् प्रकृतिश्चिच्छक्तिस्त्वन्तरगिका शुद्ध-जीवेऽपि ते दृष्टे त्रये-ज्ञान-वीर्ययो । चिन्तया-शक्ति-वृत्त्योऽस्तु त्रिधा-शक्तिरदीर्यते चिच्छक्ति-वृत्ती मायाया योग-माया समा स्मृता प्रधानाव्यावृत्ता-व्यक्त प्रेगुण्ये प्रवृत्ते पर न माया न चिच्छक्ताचित्यालुह्यम् विवेचिभि ।
—यही, पृ० २४५ ।

की उपासना का विषय होता है। अन्तर्यामिन के रूप में परमेश्वर का यह रूप 'परमात्मन' कहा जाता है।

आगे यह माना जाता है कि परमात्मन् अपनी अभिव्यक्ति तीन रूपों में करता है—प्रथम उन जीवों एवं प्रकृति की समष्टि के अधिष्ठाता स्वामी के रूप में जो वल्लि से स्फुल्लिगों के सदृश्य उसमें से उत्पन्न हुए हैं—सकपण्य अथवा महाविष्णु, द्वितीय सर्व जीवों की समष्टि के अन्तर्यामी के रूप में (समष्टि-जीवान्तर्यामी)—'प्रद्युम्न'। प्रथम और द्वितीय अवस्था में अन्तर यह है कि प्रथम अवस्था में तो 'जीव' और 'प्रकृति' एक अभिन्न अवस्था में होते हैं, जबकि द्वितीय में 'जीवों' की समष्टि प्रकृति से पृथक् हो जाती है और स्वतन्त्र रूप में स्थित रहती है। परमेश्वर का तृतीय पक्ष वह है जिसमें वह प्रत्येक मनुष्य में उसके अन्तर्यामी के रूप में निवास करता है।

'जीवों' को परमाणु में परमाण्वीय कहा जाता है, वे सख्या में अनन्त होते हैं और परमेश्वर के अश-मात्र होते हैं। 'माया' परमात्मन् की शक्ति होती है और इस शब्द का प्रयोग विभिन्न प्रसंगों में भिन्न-भिन्न अर्थों में किया जाता है, उसका अर्थ स्वरूप-शक्ति, बाह्य शक्ति हो सकता है, और उसका 'प्रधान' के अर्थ में भी प्रयोग किया जा सकता है।^१

'पट् सदसं' का लेखक इस साधारण वेदात मत का निषेध करता है कि ब्रह्मन् शुद्ध चैतन्य है तथा वस्तुओं ('विषय' अथवा 'माया' अथवा 'अज्ञान') का 'आश्रय' है। वह 'माया' और ब्रह्मन् के सबध को अनुभवातीत एवं तार्कातीत मानता है। जिस प्रकार एक विशेष औपधि में विभिन्न व विरोधी शक्तियाँ निवास कर सकती हैं, उसी प्रकार आभासों को उत्पन्न करने वाली विभिन्न शक्तियाँ परमेश्वर में निवास कर सकती हैं, यद्यपि उसके साहचर्य का रूप सर्वथा अव्याख्येय व अचिन्त्य हो सकता है। द्वैत का आभास ब्रह्मन् में 'अज्ञान' की उपस्थिति के कारण नहीं होता अपितु उसकी अचिन्त्य शक्तियों के कारण होता है। जगत् के द्वैत का चरम अद्वैतवाद से सामञ्जस्य परमेश्वर की अनुभवातीत एवं तार्कातीत शक्तियों के अस्तित्व की मान्यता के आधार पर ही किया जा सकता है। इस तथ्य से यह भी व्याख्या हो जाती है कि परमात्मन्

^१ तदेव सन्दर्भ-द्वये शक्ति-त्रय-विवृत्ति कृता । तत्र नामाभिन्नता-जनित-भ्रान्ति हानाय सग्रह-श्लोका माया स्यादन्तरगाया वहिरगाच्च सा स्मृता प्रधानेऽपि क्वचिद् दृष्टा तद्-वृत्तिर्मोहिनी च सा आद्ये त्रये स्यात् प्रकृतिश्च चिच्छक्तिस्त्वन्तरगिका शुद्ध-जीवेऽपि ते दृष्टे तथेश-ज्ञान-वीर्ययो । चिन्तया-शक्ति-वृत्त्योस्तु विद्या-शक्तिरदीर्यते चिच्छक्ति-वृत्तौ मायाया योग-माया समा स्मृता प्रधानाव्याकृता-व्यक्त त्रैगुण्ये प्रकृते पर न माया न चिच्छक्तावित्याद्युह्यम् विवेकिभि ।
—वही, पृ० २४५ ।

की शक्ति परमात्मन् के एकत्व व विशुद्धता को प्रभावित किए बिना अपना जड़ प्रतिभा में कैसे रूपान्तरण कर सकती है ।^१ इस प्रकार सूक्ष्म 'जीव' और जगत् की सूक्ष्म जडात्मक शक्तियाँ, दोनों का विकीरण परमात्मन् से होता है, जिससे जगत् के चित् एव अचित् दोनों अशो की उत्पत्ति होती है । परमात्मन् स्वयं में उत्पत्ति का 'निमित्त-कारण' माना जा सकता है, जबकि अपनी शक्तियों के साहचर्य में वह जगत् का 'उपादान-कारण' माना जा सकता है ।^२ चूँकि परमात्मन् की शक्ति का परमात्मन् के स्वरूप से तादात्म्य होता है, इसलिए अद्वैतवाद की स्थिति का सम्यक् संरक्षण होता है ।

अशो और अशी के संबंध पर 'षट्-संदर्भ' के लेखक का कथन है कि अशी अशो का सघात नहीं होता, और न अशी अशो का रूपांतरण अथवा अशो में उत्पन्न एक विकार होता है । और न अशी का अशो से भेद अथवा अभेद माना जा सकता है, अथवा उससे साहचर्य माना जा सकता है । यदि अशी अशो से सर्वदा भिन्न होता तो अशो का अशी से कोई संबंध नहीं होता, यदि अश अशी में अन्तर्निहित होते तो कोई भी अश अशी में कहीं भी पाया जा सकता था । इसलिए अशो और अशी का संबंध तर्कातीत स्वरूप का होता है । इस स्थिति से 'षट्-संदर्भ' का लेखक इस निष्कर्ष पर पहुँचता है कि जहाँ कहीं भी किसी अशी का आभास होता है, वह आभास उस परमात्मन् की अभिव्यक्ति के कारण होता है, जो चरम कारण एव परम सत्ता है (तस्मादैक्य-बुद्ध्यालम्बन रूप यत् प्रतीयते तत् सर्वत्र परमात्मन् लक्षण सर्वकारणम-स्त्येव, पृ० २५२) । इसलिए पृथक् अशियों की सर्व अभिव्यक्तियाँ सादृश्यता के कारण उत्पन्न मिथ्या आभास देती हैं, क्योंकि जहाँ कहीं भी एक अशी होता है वहाँ परमात्मन् की अभिव्यक्ति होती है । इस प्रकार सर्व जगत् को एक माना जा सकता है, अतएव सकल द्वैत मिथ्या है ।^३

जिस प्रकार अग्नि-लकड़ी, स्फुलिंग व धूम से पृथक् होती है (यद्यपि पश्चादुक्त दो को प्रायः अग्नि से त्रुटिपूर्वक एकरूप माना जाता है), उसी प्रकार पृथक् दृष्टा

^१ वही, पृ० २४६ ।

^२ वही, पृ० २५० ।

^३ तस्मात् सर्वैक्य-बुद्धि-निदानात् पृथग् देहैक्य-बुद्धिः सादृश्यभ्रम स्यात्, पूर्वापरावयवानुसंधाने सति परस्परमाशयैकत्व स्थितत्वेना वयवत्साधारण्येन चैक्यासादृश्यात् प्रत्यवयवमेकतया प्रतीते, सोऽयं देह इति भ्रमैव भवतीत्यर्थं, प्रति-वृक्ष तदिदं वन इतिवत् ।

अथवा ब्रह्मन् कहा जाने वाला आत्मन् भी उन पंच भूतो (इन्द्रियाँ, अन्तःकरण और प्रधान) से प्रथक् होता है जिनको एक साथ 'जीव' की सज्ञा दी जाती है ।^१

जो व्यक्ति परमात्मन् पर अपना मन स्थिर रखते हैं तथा जगत् को उसकी अभिव्यक्ति समझते हैं वे फलतः उसमें स्थित परम सत्ता के तत्त्व का ही प्रत्यक्ष करते हैं, किन्तु जो व्यक्ति जगत् को परमात्मन् की अभिव्यक्ति के रूप में देखने के अभ्यस्त नहीं हैं वे उसे अज्ञान के प्रभाव रूप में ही प्रत्यक्ष करते हैं, इस प्रकार उनके लिए परमात्मन् उस शाश्वत सत्ता के रूप में प्रकट नहीं होता जो जगत् में परिव्याप्त है । जो व्यक्ति शुद्ध स्वर्ण का व्यापार करते हैं वे उन विविध रूपों (कगन, हार आदि) को मूल्य नहीं देते जिनमें स्वर्ण अभिव्यक्त होता है, क्योंकि उनकी मुख्य अभिरुचि शुद्ध स्वर्ण में होती है, किन्तु अन्य वे व्यक्ति होते हैं जिनकी मुख्य अभिरुचि शुद्ध स्वर्ण में नहीं होती बल्कि उसके विविध मिथ्या रूपों में होती है । इस जगत् की उत्पत्ति परमात्मन् के द्वारा अपनी अन्तर्निहित शक्ति के माध्यम से स्वयं को उपादान कारण बनाकर की गई है, जैसे ही जगत् की उत्पत्ति होती है, वह उसमें प्रविष्ट हो जाता है तथा उसका प्रत्येक अंश में नियंत्रण करता है, और अंतिम अवस्था में ('प्रलय' काल के समय) वह अभिव्यक्ति के विविध रूपों में स्वयं को पृथक् कर लेता है, और अपनी निजी अन्तर्निहित शक्ति से सम्पन्न होकर अपने विशुद्ध सत् के रूप में पुनः स्थित हो जाता है । इस प्रकार 'विष्णु-पुराण' में यह कहा गया है कि अज्ञानी व्यक्ति जगत् को विशुद्ध ज्ञान के रूप में देखने के स्थान पर उसे विषयों के दृश्य व स्पर्श-योग्य जगत् के रूप में देख कर विभ्रान्त होते हैं, किन्तु जो व्यक्ति हृदय से पवित्र एवं ज्ञानी होते हैं वे अखिल जगत् को परमात्म-स्वरूप, शुद्ध चैतन्य-स्वरूप में देखते हैं ।

जगत् की स्थिति

इस प्रकार वैष्णव तंत्र में जगत् (रज्जु-सर्प के सदृश) मिथ्या नहीं है, किन्तु (घट के सदृश) नाशवान है । जगत् की कोई सत्ता नहीं है, क्योंकि, यद्यपि वह मिथ्या नहीं है, तथापि उसका भूत, वर्तमान व भविष्य में कोई अबाधित अस्तित्व नहीं होता, केवल उसी वस्तु को सत् माना जा सकता है जो न तो मिथ्या होती है और न काल में बाधित अस्तित्व रखती है । ऐसी सत्ता का केवल परमात्मन् अथवा उसकी

^१ यथोल्मुकात् विस्फुलिगाद् धूमादपि स्वसम्भवात्प्यात्मत्वेन विमताद्यथाग्निं पृथगुल्मुकात् भूतेन्द्रियान्तःकरणात् प्रधानाज्जीव-संज्ञितात्तात्मा तथा पृथग् द्रष्टा भगवान् ब्रह्म-संज्ञितः ।

नहीं रह सकती, प्रत्येक किसी परिवर्तन अथवा उपयोग को उत्पन्न करने की शक्ति एक नित्य एवं स्थायी गुण न होने के कारण सत्ता का पारिभाषिक लक्षण नहीं मानी जा सकती, इसलिए शुक्ति-रजत के सदृश एक मिथ्या आभास, जिसका केवल एक दृश्य रूप है किन्तु जिसमें कोई अन्य उपयोग अथवा परिवर्तनों को उत्पन्न करने की शक्ति नहीं होती, उसे सत् नहीं माना जा सकता। केवल वही सत् है जो मिथ्या विषयो अथवा उन विषयो के सभी उदाहरणों में उपस्थित होता है जिनमें किसी प्रकार का उपयोग होता है, सत् वही है जो मिथ्या अथवा सापेक्षत वस्तुगत सर्व प्रकार के अनुभवों के अधिष्ठान एवं आधार के रूप में स्थित रहता है। हमारे चारों ओर विद्यमान तथाकथित यथार्थ जगत् यद्यपि निःसन्देह परिवर्तनों अथवा उपयोग को उत्पन्न करने की शक्ति से सम्पन्न है, तथापि वह नाशवान है। परन्तु 'नाशवान' शब्द केवल इसी अर्थ में प्रयुक्त किया गया है कि जगत् उस मूल कारण-परमात्मन् की शक्ति में पुनः लय हो जाता है—जिससे वह उत्पन्न हुआ था। केवल इस तथ्य से कि हम जगत् के साथ व्यवहार करते हैं और वह कुछ उद्देश्य अथवा उपयोग की पूर्ति में सहायक होता है यह सिद्ध नहीं होता कि वह सत् है, क्योंकि हमारा आभार और हमारा व्यवहार केवल अब परम्परा के आधार पर उनमें किसी यथार्थता को माने बिना अभसर हो सकता है। पारस्परिक विश्वास पर आधारित परम्पराओं की श्रृंखला का प्रचलन किसी अधिष्ठान के बिना उनकी यथार्थता अथवा उनकी 'विज्ञान' स्वरूपता को सिद्ध नहीं कर सकता। इस प्रकार परम्पराओं का प्रचलन उनकी सत्यता को सिद्ध नहीं कर सकता। इस प्रकार जगत् न तो मिथ्या है और न नित्य है, अपितु वह सत् है, और फिर भी अपने आभासी रूप में नहीं रहता, किन्तु ब्रह्मन् की शक्ति के अतर्गत अपनी अव्यक्त अवस्था में स्वयं को विलीन कर देता है, और इस अर्थ में 'सत्यकार्यवाद' और 'परिणामवाद' दोनों सत्य हैं।^१

यह मानना गलत है कि मूलतः जगत् का कोई अस्तित्व नहीं था तथा अन्ततः भी वह पूर्ण रूप से नष्ट हो जायगा, क्योंकि, चूंकि पूर्ण सत्ता किसी भी अन्य प्रकार के अनुभव से रहित होती है, और एकरस आनन्दानुभव स्वरूप की होती है, इसलिए शुक्ति-रजत की भाँति एक मिथ्या अध्याय के रूप में जगत् की व्याख्या करना असम्भव है। इसी कारण से जगत् की सृष्टि की व्याख्या 'परिणाम' (अथवा विकास) के सादृश्य के आधार पर करनी चाहिए, शुक्ति-रजत अथवा रज्जु-सर्प की भाँति मिथ्या आभासों के सादृश्य के आधार पर नहीं। अपनी अचिन्त्य, अनिर्धारित व अज्ञेय शक्ति के द्वारा ब्रह्मन् अच्युत रहकर भी जगत् की उत्पत्ति करता है,^२ इस प्रकार ब्रह्मन् को

^१ 'षट्-सदर्म' पृ० २५६।

^२ अतो अचिन्त्य-सख्या स्वरूपादच्युतस्यैव तव परिणाम-स्वीकारेण द्रविण-जातीना

परमेश्वर के प्रति उसकी भक्ति के आनन्द में निहत होती है।^१ आगे यह माना गया है कि जगत् के साधारण अनुभव की व्याख्या जगत्-सबधी सादृश्यताओं के द्वारा सुचारु रूप से की जा सकती है, किन्तु परमेश्वर जीव, आत्माओं और जगत् के मध्य स्थित अनुभवातीत सबध की इस प्रकार कोई व्याख्या नहीं की जा सकती। उपनिषद्-पाठ जीव एव 'परमेश्वर' के तादात्म्य की घोषणा करते हैं, किन्तु उनका तात्पर्य केवल यही है कि 'परमेश्वर' और 'जीव' समान रूप से शुद्ध चैतन्य है।

परमेश्वर और उसकी शक्तियाँ

'षट्-सदसं' का पुनरावलोकन करने पर यह समस्या हमारे सम्मुख खड़ी होती है कि ब्रह्मन् शुद्ध चैतन्य और अपरिवर्तनशील है वह 'प्रकृति' के साधारण 'गुणों' से किस प्रकार सबधित हो सकता है। क्रीडा की साधारण सादृश्यता परमेश्वर पर लागू नहीं हो सकती, बच्चे क्रीडा में आनन्द लेते हैं अथवा अपने साथियों द्वारा खेलने के लिए प्रोत्साहित किए जा सकते हैं, किन्तु परमेश्वर स्वयं में तथा अपनी शक्तियों में आत्म-सिद्ध है वह किसी के द्वारा क्रिया में प्रोत्साहित नहीं किया जा सकता, वह सदा प्रत्येक वस्तु से विलग रहता है, और किसी प्रकार के भावावेश से प्रभावित नहीं होता, क्योंकि 'वह' गुणातीत है, इसलिए गुण और उनके कार्यों से सबधित नहीं किया जा सकता। हम यह भी प्रश्न उठा सकते हैं कि कैसे 'जीव,' जो परमेश्वर से एकरूप है, अनादि 'अविद्या' से सबधित हो सकता है। उसके शुद्ध चैतन्य स्वरूप होने के कारण उसकी चेतना काल, दिक्, उपाधियों अथवा किसी आन्तरिक या बाह्य कारण के द्वारा किसी रूप में 'आवृत्त' नहीं होनी चाहिए। इसके अतिरिक्त, धृ कि परमेश्वर सकल शरीरो में 'जीव' के रूप में विद्यमान रहता है, इसलिए 'जीव' दुःख अथवा 'कर्म' के बधन में नहीं रहना चाहिए। ऐसी कठिनाइयों का हल परमेश्वर की 'माया-शक्ति' के विवेकातीत स्वरूप में मिलता है जो तर्कातीत होने के कारण साधारण तर्क-शास्त्र के उपकरणों से ग्रहण नहीं की जा सकती। परमेश्वर की शक्ति को 'अंतरंग' और 'बहिरंग' रूपों में सकल्पित किया जाने वाला सत्य व्याख्या करता है कि घटना परमेश्वर की बहिरंग शक्ति के क्षेत्र में घटित होती है वह स्वयं उसकी अंतरंग शक्ति को प्रभावित नहीं कर सकती, इस प्रकार यद्यपि परमेश्वर 'जीवों' के रूप में 'माया' और उससे उत्पन्न जगत्-प्रपञ्च के प्रभाव में हो सकता है तथापि वह सर्वकाल में अपने अंतरंग स्वरूप में अप्रभावित रहता है। परमेश्वर की तीन प्रकार की शक्तियों ('स्वरूप' अथवा 'अंतरंग' 'बहिरंग' और 'तटस्थ') के मध्य स्थित तर्कातीत एव विवेकातीत विभेद

^१ सत्य न सत्य न कृष्ण-पादान्जामोदमन्तरा जगत् सत्य असत्य वा कोऽय तस्मिन् दुराग्रह ।

तथा उनके साथ उसका सबध उन कठिनाइयों की व्याख्या कर देता है जो साधारणतः अज्ञेय प्रतीत होती है। यह तर्कतीत सकल्पना ही इस बात की व्याख्या कर देती है कि कैसे परमेश्वर 'माया' के प्रभाव में रहकर भी उसका नियन्त्रक हो सकता है।^१ 'जीव' वस्तुतः दुःखों के प्रभाव में नहीं होता, किन्तु फिर भी वह परमेश्वर की 'माया' के द्वारा ऐसा प्रतीत होता है, जिस प्रकार स्वप्नों में एक व्यक्ति को सर्व प्रकार के असत्य एवं विकृत अनुभव हो सकते हैं, उसी प्रकार परमेश्वर की 'माया' के द्वारा जीव पर जगदानुभव आरोपित किए जाते हैं। विशुद्ध 'जीव' में अशुद्धता का आभास उसकी 'उपाधि' के रूप में क्रियान्वित 'माया' के प्रभाव से उत्पन्न होता है—जैसे गतिहीन चन्द्रमा बहती हुई नदी की लहरों पर कम्पायमान प्रतीत होता है। 'माया' प्रभाव के द्वारा 'जीव' अपना 'प्रकृति' से तादात्म्य स्थापित कर लेता है और 'प्रकृति' के गुणों को अपने गुण समझता है।^२

अपने भक्तों के साथ भगवान का संबंध

इसी सादृश्य के आधार पर परमेश्वर के अवतारों की भी व्याख्या की जानी चाहिए। जगत् की स्थिति के लिए परमेश्वर का 'अवतार' लेना अथवा किसी प्रकार का प्रयास करना आवश्यक नहीं है, क्योंकि वह सर्वव्यापी शक्तिमान है, 'पुराणों' में वर्णित परमेश्वर के सकल अवतार 'भक्तों' को सतुष्ट करने के उद्देश्य से दिए गए हैं। वे उसके 'भक्तों' की सहानुभूति के लिए परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की अभिव्यक्ति से आविष्कृत किए जाते हैं (स्वरूपा-शक्त्याविष्करण)। इससे स्वभावतः यह लक्षित होता है कि परमेश्वर अपने भक्तों के दुःख एवं पीड़ा से प्रभावित होता है, तथा वह उनके सुख से प्रसन्न होता है। परमेश्वर की स्वरूप शक्ति की सारभूत प्रक्रिया को 'ह्लादिनी' कहा जाता है, और इस 'ह्लादिनी' की सारभूत 'भक्ति' होती है, जो विशुद्ध आनन्द-स्वरूप होती है। 'भक्ति' भगवान एवं भक्त दोनों में एक द्विविध सबध में स्थित रहती है।^३ भगवान आत्म-सिद्ध हैं, क्योंकि 'भक्ति' का अस्तित्व भक्त में होता

^१ षट्-सदभं, पृ० २७०।

^२ यथा जले प्रतिबिम्बितस्यैव चन्द्रमसो जलोपाधिकृत कम्पादि-गुणो धर्मो दृश्यते न त्वाकाश स्थितस्य तद्वदनात्मन प्रकृति-रूपोपाधेर्वर्म आत्मन शुद्धस्या सन्नपि अहमेव सोऽयमित्यावेशान् मायया उपाधि-तादात्म्यापन्नाहकाराभासस्य प्रतिबिम्ब-स्थानीयस्य तस्य द्रष्टुराध्यात्मिकावस्थस्यैव यद्यपि स्यात् शुद्ध अमो तदभेदाभिभावेन त पश्यति।

—वही, पृ० २७२।

^३ परम सार भूताया अपि स्वरूप-शक्ति सार भूता ह्लादिनी नाम या वृत्तिस्तस्यैव सार-भूतो वृत्ति विशेषो भक्ति सा च रत्यपर-पर्याया। भक्तिर्मेगवति भक्तोपु निक्षिप्तं—निजोभय कोटि सर्वदा तिष्ठति।

—वही, पृ० २७४।

इसलिए परमेश्वर के लिए जगत् की रक्षा अथवा स्थिति के हेतु अवतार की अवस्थाओं से गमन करना आवश्यक नहीं है, किन्तु फिर भी वह परमेश्वर को की गई प्रार्थनाओं की सतुष्टि के लिए ऐसा करता है। परमेश्वर के सकल अवतार भक्तों की कामनाओं की पूर्ति के लिए होते हैं। अपने भक्तों की कामनाओं की पूर्ति में परमेश्वर के व्यवहार की अगाधता परमेश्वर की स्वरूप-शक्ति के तर्कातीत रूप की अगाधता में निहित होती है। यद्यपि परमेश्वर के समस्त कार्य पूर्णतः स्वतन्त्र एवं स्व-निर्धारित होते हैं तथापि वे किसी न किसी प्रकार से मनुष्य के शुभाशुभ कर्मों के अनुकूल होते हैं। जब परमेश्वर अपने भक्तों से द्वेष रखने वालों को दण्ड देता है, तब भी उक्त दण्ड उसमें द्वेष के उदय के कारण नहीं दिया जाता है, प्रत्युत उसकी 'ह्लादिनी-वृत्ति' के रूप में क्रियाशील उसके आनन्द स्वरूप के कारण दिया जाता है।^१ किन्तु 'षट्-सदर्म' का लेखक इस तथ्य की व्याख्या करने में असमर्थ है कि निष्पक्ष एवं वासना-रहित परमेश्वर अपने भक्तों के लिए राक्षसों का विनाश क्यों करता है और वह स्पष्टतः यह स्वीकार करता है कि परमेश्वर की महानता का अवर्णनीय स्वरूप तब दृष्टिगोचर होता है जब सबके प्रति पूर्ण निष्पक्ष होने पर भी वह कुछ के प्रति पक्षपात करता है। यद्यपि वह 'माया' के प्रभाव से अतीत होते हुए भी अपने भक्तों पर दया करने के लिए वह स्वयं को 'माया' के रूप में प्रकट करता हुआ तथा उसके प्रभाव से अविष्ट होता है। परमेश्वर के अनुभवातीत 'सत्त्व' गुण की अवस्था से 'प्रकृति' के साधारण 'गुणों' को उसके द्वारा अंगीकार करने की अवस्था तक सक्रमण तर्कातीत होता है तथा उसकी व्याख्या नहीं की जा सकती। किन्तु 'षट्-सदर्म' का लेखक सदा इन तथ्यों पर बल देने का प्रयास करता है कि परमेश्वर एक ओर तो अपने भक्तों के हितों की पूर्ति के अपने उद्देश्य से प्रेरित होता है, तथा दूसरी ओर उसकी सर्वक्रियाएँ पूर्णतः आत्म-निर्धारण एवं अन्य व्यक्तियों के हितों से प्रेरित होने में असमर्थ होती हैं। वह आगे कहता है कि यद्यपि साधारणतया यह प्रतीत हो सकता है कि परमेश्वर सासारिक घटना-चक्र में अथवा अपने भक्तों के जीवन में कुछ निर्णायक अवसरों पर क्रिया में प्रवृत्त होता है, तथापि वह कि जगत् की उक्त घटनाएँ 'माया' के रूप में उसकी निजी शक्ति की अभिव्यक्ति के कारण भी घटित होती हैं, इसलिए जगत् की घटनाओं और उसके निजी प्रयत्नों में जो समानान्तरवाद दृष्टिगोचर होता है उससे यह मत असत्य नहीं हो जाता कि पश्चादुक्त आत्म निर्धारित होते हैं। इस प्रकार उसके निजी प्रयत्न स्वभावतः 'भक्ति' की प्रेरणा के कारण स्वयं उसके द्वारा उत्तेजित किए जाते

^१ अथ यदि केचित् भक्तानामेव द्विपन्ति तदा तदा भक्त-पक्ष पातान्त-पातित्वाद भगवता स्वयं तद्द्वेषे अपि न दोषः प्रत्युत भक्त-विषयक-नदं गते पोषकत्वेन ह्लादिनी-वृत्ति-भूतानन्दोत्प्लाम विशेष एवामी।

हैं, जिसमें परमेश्वर की स्वरूप-शक्ति की स्वयं परमेश्वर में स्थिति के रूप में द्विविध अभिव्यक्ति होती है। यह पहले कहा जा चुका है कि 'भक्ति' परमेश्वर की स्वरूप-शक्ति की सारभूत तत्त्व होती है जिसके सघटक तत्त्व भक्त और भगवान् होते हैं। इस प्रकार सासारिक घटनाओं के द्वारा परमेश्वर की शक्तियों की प्रेरणा अथवा उत्तेजना केवल एक आभास-मात्र (प्रवृत्त्याभास) होती है जो परमेश्वर की आत्म-निर्धारित क्रिया के अनुकूल घटित होनी है। आगे यह कहा जाता है कि जगत् की सृष्टि करने में परमेश्वर की क्रिया भी अपने भक्तों को सतुष्ट करने में उसकी रुचि से प्रेरित होती है। काल उसकी क्रिया को अभिनिश्चित करने वाला लक्षण होता है, और जब काल की गति के माध्यम से परमेश्वर सृष्टि में स्वयं को प्रवृत्त करने का निश्चय करता है, तब भक्तों के प्रति दया के कारण 'प्रकृति' में विलीन अपने भक्तों की सृष्टि करने की इच्छा करता है। किन्तु उनकी सृष्टि करने के लिए उसे 'प्रकृति' की साम्यावस्था को विक्षुब्ध करना पड़ता है, और इस उद्देश्य से विचार के रूप में उसकी स्वतः स्फूर्त क्रिया (जीव-माया के रूप में) उसकी शक्ति को उसकी 'स्वरूप-शक्ति' से पृथक् कर देती है, इस प्रकार पूर्वोक्त की साम्यावस्था विक्षुब्ध हो जाती है, और 'रजस्' प्रबल हो जाता है। ऐसा कहा जा सकता है कि यह विक्षोभ एक आभासी ढंग से उद्दीप्त होता है (तच्छेषतात्मकप्रमादेनैवोद्दीप्त) अथवा 'काल' की शक्ति से उत्पन्न होता है।^१ जब परमेश्वर अपनी नानात्मक सृष्टि में स्वानन्द लेने की इच्छा करता है, तब वह 'सत्त्व' को उत्पन्न करता है, और जब वह अपनी सम्पूर्ण सृष्टि के साथ सुप्त होने की इच्छा करता है, तब वह 'तमस्' की सृष्टि करता है। इस प्रकार परमेश्वर के सकल सृजनात्मक कार्य उसके भक्तों के लिए आरम्भ किए जाते हैं। परमेश्वर के निद्रामग्न होने की अवस्था अंतिम प्रलय की स्थिति होती है। पुनः, यद्यपि परमेश्वर सब में 'अन्तर्यामिन्' के रूप में अस्तित्व रखता है, तथापि वह उस रूप में दृष्टिगोचर नहीं होता, अपितु वह केवल भक्त के लिए ही वस्तुतः अपने यथार्थ 'अन्तर्यामिन्' स्वरूप में प्रकट होता है।

'षट्-सदर्म' का लेखक पञ्चरात्रों के चार 'व्यूहों' के सिद्धांत के विपरीत तीन 'व्यूहों' के सिद्धांत के पक्ष में है। इसलिए वह एक, दो, तीन और चार व्यूहों की विभिन्न परम्पराओं के लिए 'महाभारत' का उल्लेख करता है, और कहता है कि इस असंगति की व्याख्या एक अथवा अधिक 'व्यूहों' के अन्य 'व्यूहों' में समावेश के द्वारा की जा सकती है। 'भागवत-पुराण' को भी यह सज्ञा इसी तथ्य के कारण दी गई है कि वह 'भगवान्' को प्रमुख 'व्यूह' के रूप में स्वीकार करता है।^२ इस ब्रह्मन् के

^१ वही, पृ० २८३।

^२ वही।

सबध मे 'जिज्ञासा' की रामानुज द्वारा ध्यान के रूप मे व्याख्या की गई है, परन्तु 'षट्-सदर्म' के अनुसार यह 'ध्यान' एक निश्चित रूप मे भगवान की उपासना के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है, क्योंकि किसी भी 'ध्यान' (अथवा परमेश्वर की उपासना) मे लीन होना तबतक सरल नहीं होता जबतक कि उसे ऐसे रूप से सबधित न कर लिया जाय जिस पर व्यक्ति अपने मन को स्थिर कर सके। ब्रह्मन् का अपरिवर्तन-शील सत्य के रूप मे वर्णन किया जाता है, और धू कि केवल दुःख परिवर्तनशील होता है इसलिए उसको पूर्णत आनन्दमय मानना चाहिए। ब्रह्मन् को 'सत्यम्' भी माना जाता है क्योंकि वह आत्म-निर्धारक होता है, और उसका अस्तित्व किसी अन्य सत्ता के अस्तित्व अथवा इच्छा पर निर्भर नहीं करता। वह स्व-प्रकाशत्व के रूप मे अपनी शक्ति द्वारा 'माया' के रूप मे अपनी अन्य शक्ति पर आधिपत्य रखता है, और स्वयं मे उससे अस्पृश्य रहता है। इससे यह प्रकट होता है कि यद्यपि 'माया' उसकी एक शक्ति है तथापि स्वरूपतः वह 'माया' से अतीत होता है। 'माया' से उद्भूत यथार्थ सृष्टि अग्नि, जल और पृथ्वी तत्त्वों से निर्मित होती है जो एक दूसरे के अशो मे हिस्सा बटाते हैं। शंकरवादी कहते हैं कि जगत् एक यथार्थ सृष्टि नहीं है, किन्तु शुक्ति मे रजत के सदृश एक मिथ्या अध्यारोपण होता है, किन्तु ऐसा भ्रम केवल समानता के कारण ही हो सकता है, और, यदि उसके द्वारा शुक्ति रजत के रूप मे सकल्पित की जा सकती है, तो यह भी सम्भव है कि रजत भी शुक्ति के रूप मे कुसकल्पित की जा सकती है। यह सत्य नहीं है कि भ्रम का 'अधिष्ठान' एक होना चाहिए और भ्रम का अनेकत्व होना चाहिए, क्योंकि अनेक वस्तुओं के सघात मे एक वस्तु का भ्रम होना सम्भव है, अनेक वृक्षा, पर्वतों और काहरो की सस्थिति से एक घन-खण्ड का संयुक्त प्रभाव उत्पन्न हो सकता है। विषयों के जगत् का सदा प्रत्यक्ष किया जाता है, जबकि ब्रह्मन् का स्व-प्रकाशत्व के रूप मे प्रत्यक्ष किया जाता है, और ब्रह्मन् को भी यदि मिथ्या मानना सम्भव है तो उसका यह तात्पर्य हो जायगा कि ब्रह्मन् को जगत् का अधिष्ठान नहीं माना जा सकता। इसलिए जगत् को यथार्थ मानना चाहिए। यह अद्वैतवादी मत असत्य है कि ब्रह्मन् पूर्णत निर्विशेष है, क्योंकि ब्रह्मन् का नाम ही स्वयं यह प्रदर्शित करता है कि वह सर्वाधिक महान् है। जगत् भी न केवल उसमे से उद्भूत हुआ है, बल्कि उसमे स्थित रहता है और अन्ततः उसमे ही विलीन हो जायगा। इसके अतिरिक्त, कार्य की कारण से कुछ समानता होनी चाहिए तथा दृश्य एवं स्पर्श-योग्य जगत् जिसका परमेश्वर कारण है, स्वभावतः यह संकेत करता है कि कारण स्वयं गुण-रहित नहीं हो सकता।^१ इस मान्यता के आधार पर भी कि ब्रह्मन् की इस रूप मे परिभाषा दी जानी चाहिए कि वह ऐसी सत्ता है

^१ साध्य-धर्माव्यभिचारि-साधन-धर्मान्वित-वस्तुविषयत्वान्न तावप्रमाण।

जिसमें जगत्सर्वान् उपद्रव दृष्टा है, यह बात निश्चित है कि यह तत्त्व ही विभेदात्मक गुण है, और यदि अज्ञान को सा-प्रज्ञान की भाँति ही सा-प्रज्ञान-रूप पर लेता गुण है जो अज्ञान का अन्तःप्रकाश है कि वह प्रकाश प्रकाश है। यदि सा-प्रज्ञान-रूप एक विभेदात्मक गुण है, और यदि अज्ञान को उन्मत्त माना जाय तो उसे निर्विशेष नहीं माना जा सकता।

भक्ति का स्वरूप

‘पद-नयन’ का नेत्र ‘कृष्ण-नयन’ में लगता है इस तत्त्वहीन प्रिय प्रिय का विवेक करता है कि भगवान् तत्त्व नयनं ईश्वरस्य ही अभिव्यक्ति है। उक्त विवेकता का यही विस्मयपूर्ण अर्थान्तरण करना उचित नहीं है, यथावत् उसे तोड़ देना चाहिए।

‘भक्ति नयन’ में ‘पद-नयन’ का नेत्र ‘भक्ति’ में लगता है निश्चय ही निश्चय ही है। यह कहना है कि, यद्यपि ‘जीव’ परमेश्वर की भक्ति के अर्थ होने हैं, तथापि परम तत्त्व के सत्य ज्ञान के अनादि अभाव के कारण उनका चित्त उनमें विनम्र हो जाता है, तथापि परम तत्त्व के सत्य ज्ञान के अनादि अभाव के कारण उनका चित्त उसमें विनम्र हो जाता है, और उस दुर्बलता के कारण उनका आत्म ज्ञान ‘माया’ में आ-ग्राहित हो जाता है, वे ‘प्रधान’ (‘सत्त्व’, ‘रजस्’ और ‘तमस्’) को स्वयं ने एत-रूप ममत्त्वे के अभ्यासी हो जाते हैं, और अन्ततः जन्म एव पुनर्जन्म के चक्रों से सबधित दुःखों से पीड़ित होते हैं। किन्तु जिन ‘जीवों’ ने अपनी धर्म-माधना द्वारा पूर्वजन्म से परमेश्वर के प्रति भुक्तव्य पैतृक सम्पत्ति के रूप में प्राप्त किया है, अथवा परमेश्वर की विशेष दया से जिनके ज्ञान चक्षुः खुल गए हैं, वे स्वभावतः परमेश्वर की ओर प्रवृत्त होते हैं और जब भी वे धार्मिक उपदेश का श्रवण करते हैं तभी उनके स्वरूप की अपरोक्षानुभूति करते हैं। परमेश्वर की उपासना के द्वारा ही परमेश्वर की अपरोक्षानुभूति का उदय होता है, जिससे सकल दुःखों का नाश हो जाता है। उपनिषदों में यह कहा गया है कि एक व्यक्ति को ब्रह्म के एकत्व का प्रतिपादन करने वाले उपनिषद् पाठों का श्रवण करना चाहिए तथा उन पर ध्यान करना चाहिए।

‘जगज्जन्मादि भ्रमो यतस्तद् ब्रह्मेति स्वोत्प्रेक्षा पक्षे च न निर्विशेष वस्तु-सिद्धि भ्रम-मूलमज्ञान साक्षि ब्रह्मेति उपगमात्। साक्षित्वं हि प्रकाशैकरसतया उच्यते। प्रकाशत्वं तु जडादव्यावर्तकं स्वस्य परस्य च व्यवहार-योग्यतापादन-स्वभावेन भवति। तथा सति सविशेषत्व तदभावे प्रकाशतैव न स्यात्तुच्छत्वं स्यात्।

मे अथवा उनसे पृथक् उसके त्रिविध रूप मे अथवा उसके किसी एक रूप मे कर सकता है । एक व्यक्ति मे शुभ कर्मों का प्रभाव स्वर्ग की प्राप्ति नहीं होता, वरन् 'भक्ति' की उत्पत्ति के द्वारा परमेश्वर की सत्पुष्टि मे सफलता की प्राप्ति होता है । उपनिषदों के 'निदिध्यासन' का अर्थ भगवान् के नाम एवं विभूति के कीर्तन द्वारा उसकी 'उपासना' करना होता है, जब कोई व्यक्ति परमेश्वर के प्रति पूर्ण आसक्ति से उसकी उपासना करता है, तब उसके 'कर्म' के सकल बधन टूट जाते हैं । किन्तु अपने मन मे परमेश्वर की ओर उन्मुख होने की स्वाभाविक प्रवृत्ति को उत्पन्न करना तथा उसके नाम एवं विभूतियों के कीर्तन मे परम सतोष की प्राप्ति करना वस्तुतः कठिन होता है । सच्चे भक्तों के साहचर्य से एक व्यक्ति का मन क्रमशः परमेश्वरोन्मुख होता है, तथा 'भागवत-पुराण' जैसे धार्मिक साहित्य के अध्ययन से यह प्रवृत्ति अधिक प्रबल बनती है । इसके फलस्वरूप मन 'रजस्' एवं 'तमस्' (इच्छाओं एवं दुःखों) से मुक्त हो जाता है, और परमेश्वर के प्रति आसक्ति मे अधिक विस्तार होने पर परमेश्वर के स्वरूप एवं उसके साक्षात्कार का ज्ञान उदित होता है, फलतः अहंकार नष्ट होता है, सकल सशय विलीन होते हैं, तथा 'कर्म' का सर्व बधन नष्ट होता है । भगवन्नाम के कीर्तन और उसके स्वरूप का वर्णन करने वाले धार्मिक पाठों के श्रवण द्वारा एक व्यक्ति परमेश्वर के स्वरूप के सबध मे अपने वस्तुगत अज्ञान का निवारण करता है, गहन चिन्तन एवं ध्यान से वह परमेश्वर सबधी अपने मिथ्या विचारों के विनाश द्वारा अपने आत्मगत अज्ञान का निवारण करता है तथा परमेश्वर के साक्षात्कार एवं प्रत्यक्ष दर्शन से परमेश्वर के स्वरूप के अवबोध मे बाधक व्यक्तिगत अपूर्णता को नष्ट करता है । 'भक्ति' का अनुष्ठान कर्म के अनुष्ठान से इस बात मे भिन्न है कि पूर्वोक्त साधन-काल और साध्य-काल दोनों मे सुखदायी होता है, पश्चादुक्त नहीं होता ।^१ इस प्रकार एक व्यक्ति को नित्य अथवा अन्य कर्मों के अनुष्ठान अथवा ज्ञान या वैराग्य के अनुष्ठान को सर्व प्रयत्न त्याग देना चाहिए ।^२ 'भक्ति' के बिना ये सब निष्फल रहते हैं, क्योंकि जबतक कर्म भगवान् को समर्पित नहीं किए जाते, वे एक व्यक्ति को 'कर्म' के बधन से अवश्य ही पीड़ित करते हैं, तथा 'भक्ति' के बिना कोरा ज्ञान बाह्य होता है और वह न तो साक्षात्कार उत्पन्न कर सकता है और न आनन्द, इस प्रकार न तो 'नित्य' कर्म करने चाहिए और न नैमित्तिक कर्म, प्रत्युत केवल भक्ति का अनुष्ठान करना चाहिए । यदि 'भक्ति' की चरम सफलता प्राप्त कर ली जाती है तो फिर कहना ही क्या है, किन्तु, यदि भक्ति का अनुष्ठान वर्तमान जीवन मे सफलतापूर्वक न किया जा सके तो भी भक्त के भाग्य मे कोई दण्ड नहीं होता, क्योंकि भक्ति-रसिक को ज्ञान अथवा कर्म के अनुष्ठान

^१ कर्मानुष्ठानवन्न साधन-काले साध्य-काले वा भक्त्यानुष्ठानं दुःख-रूपं प्रत्युत सुख-रूपमेव ।

^२ वही, पृ० ४५७ ।

का कोई अविचार नहीं होता (भक्तिरसिकस्य कर्मानाधिकारात्)।^१ परमेश्वर सर्व मानवों की चेतन प्रक्रियाओं में अपनी प्रत्यक्ष अभिव्यक्ति करता है, और वह सर्वात्मा है^२ और केवल उसी की उपानना की जानी चाहिए। चूंकि 'भक्ति' स्वरूपतः मुक्ति में एकरूप होती है, इसलिए हमारा चरम लक्ष्य 'भक्ति' है (भक्तिरेवामिवेय वस्तु)। जो मनुष्य भक्ति-मार्ग में है उसे आत्म-चिन्तन के हेतु कुछ समय प्रयास करने की कोई आवश्यकता नहीं होती, क्योंकि स्वयं भक्ति भक्तिमय भावावेश के सम्बल से एक महज व सरल ढंग में आत्म-चिन्तन उत्पन्न कर देगी। 'भक्ति' का स्थान इतना उच्च है कि वे व्यक्ति जो सततव्र अथवा 'जीवनमुक्ति' की अवस्था को प्राप्त कर चुके हैं, तथा जिनके पाप भस्म हो चुके हैं, यदि भगवान के प्रति अनादर करते हैं तो उनका भी भगवान की इच्छा से पतन हो सकता है और उनके पापों का पुनर्विकास हो सकता है।^३ जब 'भक्ति' के द्वारा 'कर्म' के बंधन का नाश हो जाता है, तब भी 'भक्ति' के उच्चतर विकास की गुंजायश रहती है जिसके द्वारा व्यक्ति अपने स्वरूप के और भी अधिक पवित्र रूप की प्राप्ति करता है। इस प्रकार 'भक्ति' शाश्वत अपरोक्षानुभूतियों की अवस्था है जो बंधन की अशुद्धताओं की पूर्ण निवृत्ति के पश्चात् भी विद्यमान रहती है। परमेश्वर सर्व वस्तुओं का परम प्रदाता है, उसकी इच्छा से निकृष्टतम मनुष्य भी देवता में रूपान्तरित हो सकते हैं, और देवता भी निकृष्टतम मानवों में रूपान्तरित हो सकते हैं। 'भक्ति' का अस्तित्व सकल अशुभों का सर्व-निवारक माना जाता है, इस प्रकार 'भक्ति' न केवल सर्व प्रकार के दोषों को दूर करती है, अपितु उसकी शक्ति से 'प्रारब्ध-कर्म' भी नष्ट हो जाते हैं।^४ अतः एक सच्चा 'भक्त' न सामान्य मुक्ति की कामना करता है न किसी अन्य वस्तु की वरन् केवल भक्ति-मार्ग का अनुसरण करने के लिए चिंतित रहता है।

एक भक्त के लिए भगवान के समान अन्य कोई वस्तु वाछनीय नहीं होती। भगवान की यह भक्ति पूर्णतः 'निर्गुण' हो सकती है। भगवान का यथार्थ ज्ञान 'निर्गुण' हो सकता है। भगवान का यथार्थ ज्ञान 'निर्गुण' का ज्ञान होना चाहिए, अतएव उसकी यथार्थ भक्ति भी 'निर्गुण' होनी चाहिए, क्योंकि, 'भक्ति' चाहे किसी

^१ वही, पृ० ४६०।

^२ सर्वेषा धी-वृत्तिमि अनुभूत सर्व येन स एकैव सर्वान्तरात्मा।

—वही, पृ० ६०।

^३ जीवन्मुक्ता अपि पुनर्वन्धन यान्ति कर्मणि यद्यचिन्त्य-महा-शक्ती भगवत्य-पराधिनः।

—'षट्-सन्दर्भ', पृ० ५०५।

^४ वही, पृ० ५१६।

भी रूप में प्रपन्नो अभिव्यक्ति रूपे उभया परमाय नश्य निगुण ईश्वर होता है। 'निगुण' शब्द का अर्थ यह है कि वह परमाय 'गुणों' में घनीय होता है। परन्तु यह व्याख्या की जा चुकी है कि 'भक्ति' परमेश्वर की स्वयं शक्ति की अभिव्यक्ति के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है, यद्यपि उभया पक्षों पर दोनों परमेश्वर की योजना है, और इसलिए उसे 'गुणों' में घनीय मानना चाहिए, किन्तु अपनी अभिव्यक्ति में 'भक्ति' गुणों के अनागत एव गुणों में रहित होने से दोनों में अनुभूत भेद हो सकती है। ब्रह्म का ज्ञान भी द्विविध रूप में घटित होता है, तथा माना जा सकता है, तथाकथित ब्रह्मवादियों के उदाहरण में शास्त्रा एव परमात्मा के तादात्म्य रूप में, और भक्तों के उदाहरण में परा प्रकार के द्वैत रूप में। इन कारणों से, यद्यपि 'भक्ति' ज्ञान और कर्म में निहित होती है, तथापि उसे 'निगुण' मानना चाहिए, यद्यपि, वह सभी 'गुणों' में अतीत केवल परमेश्वर का उन्मेष रहती है। इन कारण स्पष्टतः 'भक्ति' एक अनुभवातीत पदिका है। यह निमन्दित मत्त है कि कभी-कभी उभया 'मगुण' के रूप में समान किया जाता है, किन्तु उत्पन्न नहीं उदाहरणों में भक्ति का ऐसा वर्णन केवल अन्तःकरण के जीवित, ज्ञात्मा अथवा चारुतात्मक गुणों के माहुर्य के कारण ही हो सकता है।^१ अतः 'भक्ति' का अर्थ 'मगुण' के साथ निवास करना' होता है, यद्यपि मगुणान् नश्य गुणानीन है, इसलिए मगवान के साथ अथवा मगवान के अन्तर्गत निवास करने का अर्थ अनिवापन एव गुणानीन अवस्था होनी चाहिए। किन्तु, अन्य विद्वान् उपासनात्मक कर्म के रूप में एक ईश्वर प्राप्तिमय ज्ञान के रूप में 'भक्ति' का विभेद करते हैं, तथा उनके अनुसार केवल पश्चादुक्त को ही गुणानीन (निगुण) माना जाता है। परन्तु, यद्यपि वास्तविक उपासना का कार्य 'गुणों' में एव गुणों के द्वारा अभिव्यक्ति होता है, तथापि उसको निर्धारित करने वाला आध्यात्मिक कर्म जडात्मक प्रभावों में अतीत माना जाना चाहिए।^२

यहाँ यह प्रश्न स्वभावतः उठ सकता है कि यदि परमेश्वर सदा आनन्द-स्वरूप होता है तो भक्त के लिए उसको अपनी भक्ति के द्वारा सतुष्ट करना कैसे सम्भव है? यह पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है, तथा आगे और कहा जा सकता है कि 'भक्ति' परमेश्वर के निजी आनन्दमय स्वरूप की आत्म-सिद्धि का एक प्रकार है, उसकी प्रक्रिया की विधि ऐसी है कि यहाँ मगवान की 'ह्लादिनी' शक्ति भक्त को अपने सघटक तत्त्व के रूप में अपने अन्तर्गत लेकर क्रियान्वित होती है, तथा उसका स्वरूप ऐसा है कि वह न

^१ यत् तु श्री कपिल देवेन भक्तेरपि निगुण सगुणावस्था कथितास्तत् पुन पुरुषान्त-करण गुणा एव तस्यामुपचर्यन्ते इति स्थितम्।

—बही, पृ० ५२०।

^२ बही, पृ० ५२२।

होता है^१ परन्तु यदि कोई व्यक्ति काल में भगवन्नाम का मकीर्तन करता है, तो केवल एक ही सकीर्तन सर्व पापों के निवारण एवं भगवान् के अनन्य आह्वय के लिए यथेष्ट होता है ।^२

‘श्रद्धा’ के अभाव में एक व्यक्ति के लिए ज्ञान अथवा कर्म मार्ग का अनुसरण करना सम्भव नहीं होता, पर फिर भी जो व्यक्ति ‘भक्ति-मार्ग’ का अनुसरण करना चाहते हैं उनके लिए तो ‘श्रद्धा’ एक अपरिहार्य अवस्था होती है । जब एक बार धार्मिक ‘भक्ति’ का उदय हो जाता है, तब भक्त को ज्ञान एवं कर्म-मार्ग का परित्याग कर देना चाहिए । अपनी सफलता के लिए ‘भक्ति’ किसी कर्मकाण्डीय प्रक्रिया की अपेक्षा नहीं रखती । जिस प्रकार अग्नि स्वभाजित घाम को स्वतः जला देती है, उसी प्रकार भगवन्नाम एवं भगवान् की विभूतियों का मकीर्तन स्वतः किसी भी मध्यस्थ प्रक्रिया के बिना अविलम्ब सभी पापों का नाश कर देता है । श्रद्धा स्वरूपतः ‘भक्ति’ का एक अंग नहीं होती, बल्कि वह एक ऐसी पूर्व-अवस्था है जो ‘भक्ति’^३ के उदय को सम्भव बनाती है । ‘भक्ति-मार्ग’ का अनुसरण करते समय एक व्यक्ति को ज्ञान अथवा कर्म-मार्ग का अनुसरण करने का प्रयास नहीं करना चाहिए, ऐसा अभ्यास भक्ति की वृद्धि में प्रबल बाधक सिद्ध होगा ।

यदि ‘भक्ति’ से ईश्वर-सान्निध्य उत्पन्न होता है, तो चूँकि ईश्वर की तीन शक्तियाँ—ब्रह्मन्, परमात्मन् और भगवान् होती हैं, इसलिए तीन प्रकार का सान्निध्य प्राप्त करना सम्भव है, इनमें से तृतीय द्वितीय से श्रेष्ठ होता है और द्वितीय प्रथम से । रूप से सम्पन्न ईश्वर-साक्षात्कार रूप से रहित साक्षात्कार से श्रेष्ठ होता है । सच्चा भक्त तथाकथित शक्ति एवं ऐश्वर्य के उच्चतर पद की तुलना में ईश्वर की दासता के पद को अधिक मान्यता देता है,^४ इसलिए वह किन्हीं अन्य तथाकथित लाभदायक फलों से असंबन्धित शुद्ध भक्ति की कामना करता है । ऐसे भक्त, जो केवल भगवान् और भगवान् मात्र ही की कामना करते हैं, ‘एकान्तिन’ कहलाते हैं, जो अन्य प्रकार के सभी

^१ वही, पृ० ५३६ ।

^२ वही ।

^३ ‘भक्ति’ के निम्नलिखित नौ लक्षण बताए जाते हैं

अवश्या कीर्तन विष्णो स्मरण पाद-सेवन अर्चन वन्दन दास्य सख्यमात्म-निवेदनम् ।

—वही, पृ० ५४१ ।

किन्तु यह आवश्यक नहीं है कि ‘भक्ति’ का इन सर्व नवधा रूपों में अनुसरण किया जाय ।

^४ जो मूढो दासता प्राप्य प्रभव पदमिच्छति ।

—वही, पृ० ५४१ ।

भक्तों में श्रेष्ठ होते हैं, इस प्रकार की भक्ति को 'अकिंचन-भक्ति' कहा जाता है। यह तर्क किया जा सकता है कि जब गनी व्यक्ति ईश्वर के अग्र हैं, और अग्री के अग्रों के रूप में वे उनके प्रति स्वभावतः आगमन होते हैं, इसलिए उन सबके लिए 'अकिंचन-भक्ति' स्वाभाविक होनी चाहिए, किन्तु, इसका उत्तर यह है कि जहाँ तक ईश्वर की 'स्वरूप शक्ति' का मन्व है मानव उसका अग्र नहीं होता, वरन् जहाँ तक 'वह' अपनी 'तटस्थ-शक्ति' सहित अपनी विविध शक्तियों में सम्मिलित होता है, वही उसका अग्र होता है। मानव ईश्वर का अग्र इस अर्थ में है कि बाह्य एवं आंतरिक दोनों दृष्टि में वह ईश्वर के अपरोक्ष मन्व में होता है, किन्तु फिर भी उसमें अपनी मूल व सामान्य प्रवृत्तियाँ, रुचि तथा स्वभाव आदि होते हैं, जो उसे ईश्वर से पृथक् करते हैं। इस कारण से, यद्यपि मानव ईश्वर के जीवन में भाग लेता है और उसका भी वही जीवन होता है, तथापि मन्व अपने विचारों व प्रवृत्तियों के कोप में आदृत रहने के कारण वह ईश्वर-प्रसाद के अतिरिक्त ईश्वर-भक्ति रूपी अपने जन्म-सिद्ध अधिकार में आसक्त नहीं हो सकता।^१ जब एक व्यक्ति कुटिलना आदि के सदृश महाबाधक पापों के प्रभाव में नहीं होता है, तब अन्य भक्तों के माध्यम से उसका समागम ईश्वर को अपना अनुग्रह प्रदान करने के लिए अवसर देता है और उसके मन में भक्ति जाग्रत होती है। यह नहीं कहा जा सकता कि सभी प्राणियों को अनिवार्यतः मोक्ष की प्राप्ति होनी चाहिए, जीवात्माओं की मर्यादा अन्त होती है, तथा केवल उन्हीं को मोक्ष प्राप्त होगा जो उसके अनुग्रह को जाग्रत कर पाते अनादि काल से मानव ईश्वर के प्रति अज्ञ है और उससे विमुख है, तथा यह स्वाभाविक बाधा सच्चे भक्तों के साहचर्य (सत्संग) से ही दूर की जा सकती है, ईश्वर मानवों में ऐसे उत्तम भक्तों के अनुग्रह से अवतरित होता है जो किसी न किसी काल में अन्य साधारण व्यक्तियों की भाँति पीडित रह चुके हैं, अनन्व उनके प्रति स्वभावतः सहानुभूति रखते हैं।^२ ईश्वर स्वयं उनके प्रति सहानुभूति नहीं रख सकता, क्योंकि सहानुभूति में पीडा की पूर्व-कल्पना निहित होती है, ईश्वर विद्युत् आनन्द-स्वरूप होता है, अतः उसे साधारण प्राणियों के दुःख का अनुभव नहीं हो सकता।

सर्वोत्तम भक्त वह है जो सर्व भूतों में भगवान् को देखता है तथा सर्व भूतों को अपनी आत्मा एवं उसमें अभिव्यक्त भगवान् के अन्तर्गम देखता है।^३ द्वितीय प्रकार का भक्त (मध्यम) वह है जो भगवान् के प्रति प्रेम, उसके भक्तों के प्रति मैत्री, अज्ञानियों

^१ वही, पृ० ५५३।

^२ पट-मन्दर्भ, पृ० ५५७।

^३ सर्व-भूतेषु य पश्येद् भगवद्-भावमात्मनः ।

भूतानि भगवत्प्रात्मन्येष भागवतोत्तमः ।

—वही, पृ० ५६१।

के प्रति कृपा और अपने शत्रुओं के प्रति उपेक्षा रम्यता है ।^१ 'प्राकृत' मन नद श्रद्धा-भक्ति सहित भगवान की मूर्ति की पूजा करता है, किन्तु उसके मन में अन्य व्यक्तियों के प्रति कोई विशेष भाव नहीं रहता ।^२ सर्वोत्तम भक्त के अनिवारण भी है, जैसे 'गीता' में कहा गया है कि वह जिनका चित्त शुद्ध एवं वा-व कर्म से अनाक्रांत रहता है, और जिसका मन मदा वामुदेव में अनुरक्त रह सर्वोत्तम भक्त माना जाना चाहिए,^३ आगे कहा गया है कि सर्वोत्तम भक्त वह 'स्व' एवं 'पर' अथवा अपनी एवं पराई वस्तुओं में कोई भेद नहीं करता, तथा न का सुहृद् और आत्मा में पूर्ण शान्त होता है,^४ और आगे, सर्वोत्तम भक्त वह है जि-चित्त अपरोक्ष रूप से ईश्वर के अधीन होता है तथा जो प्रेम वचन के द्वारा भगवा-चरण-कमलों को धारण करता है ।^५

एक अन्य दृष्टिकोण से 'भक्ति' की 'सेवा' के रूप में अथवा सभी वस्तुओं प्राप्ति के साधन के रूप में परिभाषा दी गई है, पूर्वोक्त को 'स्वरूप-लक्षण' त पश्चादुक्त को 'तटस्थ लक्षण' कहा जाता है तथा भक्ति त्रिविध स्वरूप की मानी ग है—केवल बाह्य भक्ति (आरोप-सिद्धि), अन्य भक्तों के साहचर्य से उत्पन्न भक्ति (सग-सिद्ध) तथा भगवान के प्रति सहज प्रेम-भाव से उत्पन्न भक्ति (स्वरूप-सिद्ध) प्रथम दो उदाहरणों में 'भक्ति' कल्पित (कितव) कही जाती है, और अन्तिम उदाहरण में यथार्थ (अकितव) कही जाती है ।^६ भक्ति-मार्ग में सर्वाधिक प्रत्यक्ष क्रिया भगवान के नाम एवं विभूतियों का श्रवण और कीर्तन है, किन्तु उससे अप्रत्यक्ष रूप से संबंधित सभी कर्मों का भगवान के प्रति समर्पण भी होता है । ऐसा करने में भक्त अपने दुष्कृत्यों का भी समावेश करता है, वह न केवल अपने धार्मिक कर्तव्यों के फलों व जीवन के सामान्य कर्तव्यों को समर्पित ही करता है, वरन् उन कर्मों को भी समर्पित करता है जो कि वासनाओं से प्रेरित होते हैं । वह भगवान के समक्ष अपने स्वभाव

^१ ईश्वर तदधीनेषु बालिशेषु द्विषत्स्वपि प्रेम-मैत्री-कृपोपेक्षा य करोति स मध्यम ।

—वही, पृ० ५६२ ।

^२ अर्चयामेव हरये पूजा य श्रद्धयते न तद्-भक्तेषु चान्येषु स भक्त प्राकृत स्मृत ।

—वही, पृ० ५६४ ।

^३ न काम-कर्म बीजाना यस्य चेतसि सम्भव

वासुदेवैक निलय स वै भागवतोत्तम ।

—वही, पृ० ५६४ ।

^४ न यस्य स्व पर इति वित्तेष्वात्मनि वा मिदा सर्व-भूता-सुहृच्छान्त स वै भागवतोत्तम ।

—वही, पृ० ५६५ ।

^५ वही, पृ० ५६५ ।

^६ षट्-सदर्म, पृ० ५८१-२ ।

के सभी दोषों तथा अपने द्वारा किए गए सभी दुष्कृत्यों को स्वीकार करता है, और उसके अनुग्रह के हेतु उसकी प्रार्थना करता है जिससे उसके सकल पाप धुल जाते हैं। एक भक्त भगवान से प्रार्थना करता है कि वह उसके लिए प्रेम से उसी प्रकार उन्मत्त हो जाय जिस प्रकार एक युवती एक युवक के तथा एक युवक एक युवती के प्रेम में रमण करता है।^१ जब एक मनुष्य स्वार्थ से प्रेरित होकर कोई कार्य करता है, तब वह असफलताओं अथवा न्यून फलों के कारण पीड़ित हो सकता है, किन्तु, जब वह अपने कर्मों को ईश्वर को अर्पित कर देता है, तब वह उक्त असफलताओं के कारण पीड़ित नहीं होता। सर्व कर्म एवं उनके फल वस्तुतः भगवान की सम्पत्ति होते हैं, केवल अज्ञान अथवा मिथ्या सकल्पनाओं के कारण हम उनका स्वायत्तीकरण कर लेते हैं और उनके बंधनों में बंध जाते हैं। किन्तु यदि इन्हीं कर्मों को उचित दृष्टिकोण से किया जाय तो हम उनके प्रभावों से नहीं बंध सकते, इस प्रकार यदि यह अनुभूति करें कि वह हमारी संपत्ति नहीं है भगवान की संपत्ति है तो जो कर्म हमारे जन्म एवं पुनर्जन्म के लिए उत्तरदायी हैं वे उक्त चक्र को नष्ट कर सकते हैं तथा हमें उनके बंधन से मुक्त कर सकते हैं।^२ यदि यह तर्क किया जाय कि आज्ञा प्राप्त कर्मों का अनुष्ठान कर्ता में एक नवीन व अज्ञात शक्ति (अपूर्व) को उत्पन्न करता है, तो यह भी तर्क किया जा सकता है कि मानव में यथार्थ कर्ता उसका 'अन्तर्यामिन्' है, जो उसे कर्म में प्रवृत्त करता है, अतएव कर्म इस अन्तर्यामिन्-भगवान की सम्पत्ति होता है, तथा यह मानना गलत है कि कर्म का कर्ता यथार्थ कर्ता है।^३ इस प्रकार सभी वैदिक कर्म चरम कर्ता के रूप में केवल भगवान के द्वारा ही सम्पन्न किए जाते हैं, अतएव सभी कर्मों के फल केवल उसी की सम्पत्ति हो सकते हैं।

हमारे कर्मों का भगवान को समर्पण पुन द्विविध स्वरूप का हो सकता है—एक व्यक्ति एक कर्म को उसके द्वारा भगवान को सतुष्ट करने के स्पष्ट उद्देश्य से कर सकता है, अथवा वह उस कर्म को उसके फल की प्राप्ति इच्छा के बिना कर सकता है तथा उसको भगवान के अर्पण कर सकता है—एक तो 'कर्म-संन्यास' है और दूसरा 'फल-संन्यास'। कर्म या तो इच्छाओं से अथवा भगवान के लिए प्रेरित हो सकते हैं, अर्थात् फलों को भगवान पर छोड़ना अथवा भगवान को सतुष्ट करने के हेतु करना तथा कहा जाता है कि पद्मादुक्त विशुद्ध 'भक्ति' के कारण होता है। ये तीन प्रकार के कर्म

^१ युवतीना यथा यूनि यूनाच युवती यथा
मनाऽनिरमते तद्वन् मनो मे रमता त्वयि ।

—'विष्णु-पुराणम्' पृ० ५८ ।

^२ यही, पृ० ५८५ ।

^३ यही, पृ० ५८६ ।

‘कामनानिमित्त’ ‘नैष्कर्म्य-निमित्त’ और ‘भक्ति-निमित्त’ वर्गों के रूप में वर्गीकृत किए गए हैं। मन्वे भक्त अपने सभी कर्म भगवान को समर्पण करने के हेतु करते हैं, अन्य किसी भी हेतु से नहीं। पुनः ‘भक्ति’ को ‘कर्म’ में अवधारित माना जा सकता है, और इसलिए उसे ‘सकाम’ ‘कैवल्य-काम’ व भक्ति माय-काम माना जा सकता है। जब एक व्यक्ति माधारण उच्छासों की पूर्ति के लिए भगवान की भक्ति करता है, तब उसे ‘सकाम-भक्ति’ माना जाता है। ‘कैवल्य-काम-भक्ति’ को ‘कर्म’ अथवा ‘कर्म’ व ‘ज्ञान’ से अवधारित माना जा सकता है, यह उस व्यक्ति के उदाहरण में पाया जाता है जो भगवान पर ध्यान को केन्द्रित करता है तथा ‘योग’ पथ पर आरुढ़ होता है, वैराग्य का अभ्यास करता है, और भगवान के साथ अपने एकत्व को नकलित करने का प्रयत्न करता है, और ऐसी प्रक्रियाओं के द्वारा स्वयं को ‘प्रकृति’ के बंधन से मुक्त कर लेता है, वह ज्ञान व कर्म के द्वारा ‘जीवात्मन्’ का ‘परमात्मन्’ में एकीकरण करने का प्रयास करता है। तीसरा प्रकार ‘कर्म’ से अथवा ‘कर्म’ व ‘ज्ञान’ में अवधारित हो सकता है। इनमें से प्रथम वर्ग के भक्त भगवान के नाम एवं विभूतियों के सकीर्तन, उनकी निरंतर उपासना और उसके प्रति अपने सभी कर्मों के समर्पण के द्वारा अपनी भक्ति को प्रकट करते हैं। द्वितीय वर्ग के भक्त भगवान के प्रति अपनी भक्ति में सकल वस्तुओं के प्रति एक प्रबुद्ध दृष्टिकोण के निरंतर अभ्यास का समावेश करने हैं, वे सर्व जनो को भगवान की अभिव्यक्ति मानते हैं, वे सर्व उत्तेजक परिस्थितियों में धैर्य रखते हैं और स्वयं को सकल वासनाओं से विरक्त बना लेते हैं, वे बड़ों के प्रति आदरयुक्त, दीन-हीनो के प्रति दयालु और अपने समस्तुल्यों के प्रति मैत्रीपूर्ण होते हैं, वे ‘यम’ एवं ‘नियम’ के अन्तर्गत समाविष्ट सद्गुणों का अभ्यास करते हैं, अपना सकल अहंकार विनष्ट कर देते हैं तथा भगवान की विभूति के चिंतन एवं उसके नाम के सकीर्तन में लग्न रहते हैं। किन्तु जिसमें उच्चतम प्रकार की भक्ति अधिकतम भक्ति होती है वह ऐसा होता है कि भगवान का नाम सुनने मात्र से ही उसका मन भगवान की ओर इस प्रकार प्रवाहित हो जाता है जैसे गंगा का जल समुद्र में प्रवाहित होता है। ऐसा भक्त उसे दी गई किसी भी वस्तु को अंगीकार नहीं करता, उसका एक मात्र सुख निरंतर भगवान में लीन रहने में निहित होता है।

एक अन्य दृष्टिकोण से ‘भक्ति’ का ‘वैधी’ और ‘रागानुग’ दो वर्गों में विभाजन किया जा सकता है। ‘वैधी-भक्ति’ दो प्रकार की होती है जो भक्त को भगवान के प्रति समर्पण तथा किसी भी दूरस्थ प्रयोजन के बिना उसकी उपासना के लिए प्रेरित करती है। वह ‘वैधी’ होती है क्योंकि उक्त ‘भक्ति’ का प्रोत्साहन शास्त्रों से (जिन्हें अन्यथा ‘विधि’ अथवा शास्त्रीय आदेश भी कहते हैं) प्राप्त होता है। ‘शरणापत्ति’ अच्छे आचार्यों व भक्तों का समागम भगवान के नाम का श्रवण और उसके नाम एवं विभूतियों का सकीर्तन आदि ‘वैधी भक्ति’ के अन्तर्गत आते हैं। इनमें से ‘शरणागति’

सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है, जिसका अर्थ जीवन के सभी भय व दुखों से निराश होकर भगवान की शरण में जाना होता है।^१ इस प्रकार 'शरणागति' में कोई उत्तेजक कारण होना चाहिए जो एकमात्र संरक्षक के रूप में भगवान की शरण में जाने के लिए भक्त को प्रेरित करता है। जो व्यक्ति भगवान की ओर उसके प्रति प्रगाढ़ अनुराग के कारण उन्मुख होते हैं वे भी अपनी उस पूर्ण अवस्था के प्रति घृणा से प्रेरित होते हैं, जब उनके मन भगवान से विमुख थे। उसमें भी इस धारणा का समावेश होता है कि अन्य कोई संरक्षक उपलब्ध नहीं है अथवा किसी भी ऐसे अन्य व्यक्ति अथवा प्राणी के परित्याग का समावेश होता है। जिस पर भक्त पहले आश्रित था। व्यक्ति को वैदिक अथवा 'स्मृति' के आदेशों में सभी आशाओं का परित्याग कर देना चाहिए तथा एकमात्र आश्रय के रूप में भगवान की ओर उन्मुख होना चाहिए। 'शरणापत्ति' की परिभाषा निम्नलिखित तत्त्वों के समावेश द्वारा की जा सकती है—(१) नित्यप्रति भगवान के अनुकूल कार्य एवं विचार करना, (२) भगवान के किसी भी प्रकार से प्रतिकूल सभी वस्तुओं का वर्जन करना, (३) यह प्रबल विश्वास रखना कि वह रक्षा करेगा, (४) संरक्षण के हेतु उस पर आश्रित रहना, (५) स्वयं को सम्पूर्णतः भगवान के हाथों में समर्पित करना तथा स्वयं को उस पर पूर्णतः आश्रित समझना, (६) स्वयं को एक अत्यधिक दीन प्राणी समझना जो भगवान के अनुग्रह के अवतरण की प्रतीक्षा में है।^२ इनमें से प्रमुख महत्त्व भगवान को एकमात्र संरक्षक समझने पर दिया जाना चाहिए जिससे अन्य तत्त्वों का केवल घनिष्ट संबन्ध होता है। किन्तु, भगवान के संरक्षण की प्रार्थना के पश्चात् अपने 'गुरु' से सहायता की प्रार्थना एवं उसकी सेवा में अनुरक्ति तथा उन महापुरुषों की सेवा का स्थान आता है जिनके साहचर्य से एक व्यक्ति अन्यथा अप्राप्य अधिकांश वस्तुओं की प्राप्ति कर सकता है।^३ एक प्रमुख रूप जिसमें 'वैधी-भक्ति' अभिव्यक्ति होती है वह है—स्वयं को भगवान का दास मानना अथवा भगवान को हमारा परम मित्र समझना। सेवा और मैत्री के भाव इतने प्रगाढ़ व तीव्र होने चाहिए कि उनके फलस्वरूप एक व्यक्ति अपने व्यक्तित्व को भगवान के लिए सम्पूर्णतः त्याग दें, भगवान के प्रति यह पूर्ण आत्म-त्याग शास्त्रीय दृष्टि से 'आत्म-निवेदन' कहलाता है। 'रागानुग' अथवा विशुद्ध भावावेशमय 'भक्ति' का 'वैधी-भक्ति' से विभेद करना आव-

^१ अथ वैधी-भेदा शरणापत्ति—श्री गुर्वादि सन्-मेवा-श्रवण-कीर्तनाद्य ।

—पट्-सन्दर्भ, पृ० ५६३ ।

^२ शरणापत्तेर्लक्षणं वैष्णव-तन्त्रे,

अनुकूलस्य सकल्प प्रातिकूलस्य-विवर्जनम् रक्षिष्यतीति विश्वासो गोप्तृत्वे वरणं
तथा आत्म-निक्षेप-कार्पण्ये पङ्क्तिधा शरणागति ।

—वही, पृ० ५६३ ।

^३ वही, पृ० ५६५-६०४ ।

इयक है, चूँकि 'रामानुग-भक्ति' केवल भक्त के भावावेगों के भुक्तान्ता मनुष्यगु मन्ती है, इसलिए उसकी विभिन्न अवस्थाओं के लक्षण बनाना गठित है। इस प्रकार की 'भक्ति' में भक्त भगवान को मानो एक मानव के सदृश जान सकता है, तथा मानवी भावावेगों एवं आवेशों का मरुत उत्पन्ना व तीव्रता गहित उमली और उन्मुग हो सकता है, यथा, इस प्रकार की 'भक्ति' की अनिव्यक्ति का एक प्रमुख रूप उन उदाहरणों में पाया जाता है जिनमें भगवान एक ऐसे प्रेम का विषय होता है जिसे मानवी मदधों में यौन-प्रेम कहा जा माना है। यौन-प्रेम हमारे मानवी स्वभाव के लिए सम्भव एक तीव्रतम आवेग होता है, और तदनुगार भगवान को यौन-प्रेम की आवेगमय तीव्रता में प्रेम किया जा सकता है। उन प्रेम-पा का प्रनुमरण रन्ने में भक्त थोड़ी देर के लिए भगवान की विषयता को भूल सकता है, उसे एक मजातीय प्राणी मान सकता है, तथा उसकी और इस प्रकार उन्मुग हो सकता है मानो वह उसका धनिष्ट मित्र हो अथवा एक अतिशय प्रिय पति हो। ऐसी परिस्थितियों में वह उपासना, ध्यान, उसके नाम अथवा विभूतियों के कीर्तन आदि कर्म-बाण्डीय औपचारिकताओं का परित्याग कर सकता है, और केवल अपनी भावावेगजन्य प्रवृत्ति का अनुसरण कर सकता है तथा भगवान के माय अपने भावावेग की प्रवृत्ति के अनुसार व्यवहार कर सकता है। परन्तु ऐसी अवस्थाएँ भी हो सकती हैं जहाँ 'रामानुग' 'वैधी' से मिश्रित होती है, जहाँ भक्त 'वैधी-भक्ति' के कुछ क्रमों का अनुसरण कर सकता है और फिर भी भगवान के प्रति आवेग-सहित अनुरक्त हो सकता है। किन्तु जो भक्त भगवान के प्रति भावावेग से केवल आगे खींचे जाते हैं वे स्पष्टतः 'वैधी-भक्ति' की कर्तव्य-सीमा के ऊपर होते हैं। भगवान के प्रति उक्त आवेगमय आसक्ति के द्वारा ही नहीं बल्कि जब एक व्यक्ति का मन भगवान के प्रति क्रोध अथवा घृणा के तीव्र सवेग से पूर्ण होता है जिसके फलस्वरूप वह स्वयं को पूर्णतः विस्मृत कर देता है तथा स्वयं को भगवान की उपस्थिति से सर्वथा परिव्याप्त कर देता है—एक घृणा के विषय के रूप में भी—तब भी वह भगवान में अपने स्वरूप को लीन करके अपना सर्वोच्च लक्ष्य प्राप्त कर सकता है। एक भक्त 'रामानुग-भक्ति' के द्वारा जिस प्रक्रिया से अपने चरम लक्ष्य की प्राप्ति करता है वह एक सर्व-व्यापी तीव्र सवेग के माध्यम से भक्त के स्वरूप के भगवान में विलय की प्रक्रिया होती है। इस कारण से, जब भी भगवान के प्रति किसी प्रकार के प्रबल सवेग से एक मनुष्य का मन प्रभावित होता है, तब वह मानो भगवान की सत्ता में लीन हो जाता है और फलतः अपने सीमित व्यक्तित्व के पूर्ण विघटन के द्वारा अपने चरम लक्ष्य की प्राप्ति करता है।

'षट्-सदर्म' का लेखक छठे विभाग 'प्रीति-सदर्म' में परम तत्त्व एवं श्रेष्ठतम पुरुषार्थ के रूप में आनन्द (प्रीति) के स्वरूप का निरूपण करता है। मानव का चरम लक्ष्य अथवा उद्देश्य सुख की प्राप्ति एवं दुःख का विनाश होता है, जब भगवान सतुष्ट

होता है तब ही व्यक्ति दुःख के अन्तिम विनाश एवं नित्य सुख की प्राप्ति कर सकता है। व्यक्ति अथवा 'जीव', परमेश्वर के यथार्थ स्वरूप का सत्य ज्ञान न होने व 'माया' से आवृत्त होने के कारण उसके यथार्थ स्वरूप को जानने में असफल रहता है, अनेक आत्मगत उपाधियों से सबधित हो जाता है और जन्म एवं पुनर्जन्म के अनादि चक्रों के दुःख को भोगता है। परम आनन्द की प्राप्ति परम तत्त्व की अपरोक्षानुभूति में निहित होती है, यह केवल व्यक्ति के अज्ञान के अन्त एवं तज्जन्य दुःखों की आत्यंतिक समाप्ति के द्वारा ही सम्पन्न हो सकता है। इनमें से पूर्वोक्त, यद्यपि अभावात्मक रूप में अभिव्यक्त किया गया है, तथापि परम तत्त्व के स्वप्रकाश स्वरूप होने एवं उसी की आत्माभिव्यक्ति होने के कारण वस्तुतः भावात्मक होता है। पश्चादुक्त विनाश के द्वारा अभावात्मक स्वरूप होने के कारण नित्य व अपरिवर्तनशील होता है—इस रूप में कि, जब दुःखों का एक बार अन्तिम रूप से मूलोच्छेदन हो जाता है, तब आगे कोई दुःख की वृद्धि नहीं हो सकती। इस प्रकार भगवत् प्राप्ति ही परम सुख अथवा आह्लाद को प्राप्त करने का एकमात्र साधन है।^१ 'युक्ति' भगवत्-प्राप्ति ही है, जिसके फलस्वरूप अहंकार के बधन का अंत होता है, जो आत्म-स्वरूप में स्थिति की ही अवस्था होती है। यह आत्म-स्वरूप में स्थिति परमात्मन् के रूप में अपने स्वरूप की अनुभूति ही होती है। परन्तु इस प्रसंग में यह ध्यान रखना आवश्यक है कि 'जीव' परमात्मन् से एकरूप नहीं होता, क्योंकि वह केवल उसका अंश है, अतः उसके आनन्द स्वरूप का कथन केवल इस तथ्य के कारण किया जाना चाहिए कि उसका सार-तत्त्व परमात्मन् के सार-तत्त्व से उद्भूत होता है। भगवान् पूर्ण अंशों की प्राप्ति उसके अंशों की परमात्मन् के रूप में प्राप्ति के द्वारा ही होती है (अंशेन अंश-प्राप्ति)। इसकी प्राप्ति दो रूपों में की जा सकती है, प्रथमतः व्यक्ति के अज्ञान (जो केवल 'माया' की अवस्था अथवा कार्य-व्यापार है) के विनाश के साथ-साथ ब्रह्मन् के ज्ञान के प्रकाश द्वारा केवल उसकी स्वरूप-शक्तियों से निर्मित ब्रह्मत्व की प्राप्ति के रूप में, द्वितीयतः, सगुण रूप में परमेश्वर की तर्कातीत शक्तियों से सबधित उसके सगुण स्वरूप की प्राप्ति के रूप में। 'मुक्ति' इस जीवन में तथा मृत्यु के पश्चात् दोनों अवसरों पर प्राप्त की जा सकती है, जब एक व्यक्ति परमेश्वर के यथार्थ स्वरूप की प्राप्ति करता है, तब उसके स्वरूप का मिथ्या अवबोध तिरोहित हो जाता है और यही उसकी 'मुक्ति' की अवस्था है, मृत्यु के समय भी परमेश्वर के यथार्थ स्वरूप का प्रकाशन हो सकता है तथा परमेश्वर के रूप में उसके स्वरूप की एक प्रत्यक्ष व अपरोक्ष प्राप्ति हो सकती है।

^१ निरस्तातिशयाह्लाद-सुख-भावैक-लक्षणा

भेदज भगवत्-प्राप्तिरेवान्तात्यन्तिका मता ।

चरम-सिद्धि

परम तत्त्व के स्वरूप की प्राप्ति पुनः द्विविधरूपिणी हो सकती है, सूक्ष्म, अर्थात् ब्रह्मन् के रूप में तथा स्थूल अर्थात् एक सगुण ईश्वर अथवा 'परमात्मन्' के रूप में। पश्चादुक्त अवस्था में स्थूल प्राप्ति का वैभव और भी अभिवृद्ध हो जाता है जब एक भक्त भगवान् को उसके सभी विविध रूपों में प्राप्त करना सीख जाता है।^१ इस अवस्था में, यद्यपि भक्त भगवान् की विविध अनेकात्मक व अनन्त शक्तियों की अपरोक्षानुभूति करता है, तथापि वह अपने आत्म-स्वरूप का विशुद्ध आनन्द रूपी भगवान् के स्वरूप से एकाकार करना सीखता है। भगवान् के स्वरूप का ऐसा तादात्म्यीकरण स्वयं को 'मक्ति' अथवा आनन्द (प्रीति) के सवेग में अभिव्यक्त करता है, भक्त आनन्द के रूप में अपने आत्म-स्वरूप की अनुभूति करता है, और भगवान् के आनन्द अथवा प्रीति स्वरूप के माध्यम से भगवान् के साथ अपने तादात्म्य की प्राप्ति करता है। ऐसे आनन्द की अनुभूति के द्वारा ही दुःख की निःशेष समाप्ति सम्भव होती है, तथा उसके बिना भक्त भगवान् की सभी विविध व अनन्त शक्तियों के साहचर्य में प्राप्ति नहीं कर सकता। भगवान् के आनन्द स्वरूप की अन्तरंग अनुभूति के द्वारा भक्त के लिए उसके अन्य गुणों, लक्षणों व शक्तियों का भी प्रकाशन हो सकता है। मनुष्य स्वभावतः आनन्द के द्वारा आत्म-सिद्धि प्राप्त करना चाहता है, किन्तु साधारणतया वह आनन्द के विषय के यथार्थ स्वरूप को नहीं जानता, और इस प्रकार वह विविध सासारिक विषयों में आनन्द की खोज करने में अपनी शक्तियों का अपव्यय करता है। वह तभी अपने यथार्थ लक्ष्य की प्राप्ति करता है जब वह यह अनुभव कर लेता है कि भगवान् सकल आनन्द का स्रोत है, उसी का हमारे सभी प्रयत्नों द्वारा अनुसन्धान किया जाना चाहिए, तथा इस विधि से ही हम पूर्ण आनन्द एवं आनन्द में चरम मुक्ति की प्राप्ति कर सकते हैं। सच्चा भक्त 'कैवल्य' की प्राप्ति का इच्छुक होता है, किन्तु, 'कैवल्य' का अर्थ 'शुद्धता' होता है, और चूँकि भगवान् का यथार्थ स्वरूप एकमात्र शुद्धता है, इसलिए 'कैवल्य' का अर्थ भगवान् के स्वरूप की प्राप्ति होगा। अतः भगवान् और केवल भगवान् की प्राप्ति का आनन्द ही सच्चा 'कैवल्य' भगवान् का परम स्वरूप माना जाना चाहिए।

'जीवनमुक्ति' की अवस्था में व्यक्ति आत्म-ज्ञान व भगवान् से अपने सबंध के ज्ञान द्वारा यह अनुभव करता है कि जगत् सत् एव असत् दोनों है, अतएव अपने वास्तविक स्वरूप में उसका कोई यथार्थ अस्तित्व नहीं है, वरन् केवल स्वयं उसकी 'अविद्या' के द्वारा वह उसका अश माना जाता है। जगत् का निषेध-मात्र यथेष्ट नहीं

^१ पट्-सन्दर्भ, पृ० ६७५।

होता, क्योंकि यहाँ भगवान पर आधारित जीव के यथार्थ स्वरूप का भावात्मक ज्ञान भी उपस्थित होता है। इस अवस्था में व्यक्ति सासारिक अनुभवों को अपने स्वरूप से सबधित करने के मिथ्यात्व की अनुभूति कर लेता है, तथा पूर्वोक्त को भगवान के अश के रूप में पहचानना सीख लेता है। इस दशा में उसे अपने प्रारब्ध कर्मों के सभी फलों को भोगना पड़ता है, किन्तु वह उक्त भोगों में कोई रुचि का अनुभव नहीं करता, तथा उनके बधन में नहीं रहता।^१ इस अवस्था में चरमोत्कर्ष में भगवान के यथार्थ स्वरूप के साक्षात् व अपरोक्ष प्रकाशन और आनन्द के रूप में उसके स्वरूप में भागीदार होने के साथ-साथ व्यक्ति की 'अविद्या' के रूप में 'माया' का कार्य-व्यापार समाप्त हो जाता है, इसलिए 'माया' की पूर्ण समाप्ति को ही 'मुक्ति' की चरम अवस्था समझना चाहिए।^२

यह ध्यान में रखना चाहिए कि 'जीव' 'जीवो' की समष्टि निरूपित भगवान की शक्ति के साहचर्य में परम तत्त्व का एक अंश होता है। परम तत्त्व सूर्य के सदृश है तथा 'जीव' उसमें से प्रस्फुटित किरणों के समान हैं। भगवान में अपने मूल से वे प्रस्फुटित हुए हैं और यद्यपि वे उससे स्वतन्त्र प्रतीत होते हैं तथापि उस पर पूर्णरूपेण आश्रित रहते हैं। उनसे बाह्य उनके अस्तित्व का कथन करना उचित नहीं है, क्योंकि वस्तुतः उससे बाह्य उक्त अस्तित्व का आभास केवल 'माया' के आवरण का प्रभाव होता है। 'जीवो' की किरणों से तुलना का अर्थ केवल यही है कि उनका उस सत्ता से कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है जिसकी वे किरणें हैं, और इस अर्थ में वे परमेश्वर पर पूर्णतः आश्रित हैं। जब 'जीव' परमेश्वर की शक्ति माने जाते हैं तब तात्पर्य यह होता है कि वे ऐसे साधन हैं जिनके माध्यम से परमेश्वर अपनी अभिव्यक्ति करता है। चूँकि परमेश्वर अनन्त शक्तियों से सम्पन्न होता है, इसलिए यह स्वीकार करना कठिन नहीं है कि परमेश्वर की शक्ति की अभिव्यक्तियाँ, 'जीव' स्वयं में यथार्थ कर्ता एवं भोक्ता हैं, तथा एक उग्र अद्वैतवादी का यह निर्देश अवैध है कि उनके कर्तृत्व अथवा भोक्तृत्व का कथन करना मिथ्या है, क्योंकि एक जीव का कर्तृत्व परमेश्वर की शक्ति की एक अभिव्यक्ति है। उसी के द्वारा 'जीव' 'ससार-चक्र' में भ्रमण करते हैं तथा परमेश्वर की स्वरूप-शक्ति की प्रक्रिया के द्वारा ही वे अपने स्वरूप के परमेश्वर से तादात्म्य को ज्ञान करना सीखते हैं और उसके प्रति भावावेश में स्वयं को तल्लीन करते हैं। यह मत गलत है कि मुक्ति की अवस्था में आनन्द की कोई अनुभूति नहीं होती, क्योंकि उस दशा में मुक्ति की अवस्था वाछनीय नहीं होती। इसके अतिरिक्त, यह मत भी टुटिपूर्ण है कि मुक्तावस्था में जीव का आनन्द-स्वरूप ब्रह्मन् से पूर्ण

^१ अस्य प्रारब्ध-कर्म-मात्राणामनभिनिवेशेनैव भोग ।

—वही, पृ० ६७८ ।

^२ वही, पृ० ६७८ ।

तादात्म्य हो जाता है, क्योंकि कोई भी व्यक्ति आनन्द से एकरूप होने की इच्छा नहीं करता, वरन् उसका अनुभव करने की इच्छा करता है। इसलिए अद्वैतवाद का उग्र रूप इस बात की व्याख्या नहीं कर सकता कि मुक्तावस्था क्यों वाछनीय है, यदि मुक्ति को एक अत्यंत वाछनीय अवस्था सिद्ध नहीं की जा सकती है, तो कोई कारण नहीं होगा कि उसकी प्राप्ति के लिए एक व्यक्ति प्रयास करे। आगे यह भी कहा जा सकता है कि, यदि परम तत्त्व विशुद्ध आनन्द व ज्ञान स्वरूप है तो इस बात की व्याख्या करने की कोई विधि नहीं है कि वह 'माया' के आवरण से क्यों प्रभावित होता है। अशी एव अशा का प्रत्यय इस तथ्य की व्याख्या करता है कि यद्यपि 'जीव' परमेश्वर से भिन्न नहीं है, तथापि वास्तव में उस पर आश्रित होने के कारण वे उससे पूर्णतः एकरूप भी नहीं है। परमेश्वर को समझने की सम्यक् विधि है उसे विशिष्ट उपाधियों व परिसीमाओं से अवहित सकल प्राणियों के अध्यक्ष के रूप में पहिचानना अर्थात् वह विभिन्न व्यक्तित्वों के रूप में और होते हुए भी एकत्व के रूप में है, इसी प्रकार 'परमात्मन्' के प्रत्यय का 'भगवान्' के प्रत्यय से एकीकरण किया जा सकता है।^१

भक्ति का आनन्द

भगवान् में प्रीति द्विविध स्वरूप की हो सकती है। अर्थ के विस्तार से प्रीति भगवान् के प्रति वह स्पृहा हो सकती है जो भगवान् के सत्य प्रत्यय विषय ज्ञान को उत्पन्न करती है (भगवद्विषयानुकूल्यात्मकस्तदनुगत स्पृहा दिमयो ज्ञान-विशेष तत-प्रीति)। किन्तु भगवान् में प्रीति की एक अधिक अपरोक्ष अनुभूति भी होती है जो प्रत्यक्ष रूप से एक तीव्र भावनात्मक स्वरूप की होती है, इस प्रकार की 'भक्ति' 'रति' कहलाती है। इस 'भक्ति' का वर्णन प्रेम (प्रेमन्) के रूप में भी किया जाता है। जिस प्रकार एक व्यक्ति भौतिक विषयों की ओर उनकी उपयोगिता की सकल्पना किए बिना, उनके सौन्दर्य से आकर्षित होता है, उसी प्रकार वह भगवान् के दिव्य-सौन्दर्य एव विविध गुणों से भी आकर्षित हो सकता है, तथा उसके प्रति तीव्र प्रेम में

^१ अति श्रेष्ठ प्रकार के 'भक्तों' के लिए आरक्षित उच्च प्रकार की 'मुक्ति' के अतिरिक्त अन्य निम्न प्रकारों की मुक्ति भी होती है जिनका वर्णन 'सालोक्य' (भगवान् के साथ सहअस्तित्व) 'साष्टि' (भगवान् के समान ही 'सामीप्य') (नित्य भगवान् के समीप रहने का विशेषाधिकार), 'सायुज्य' (भगवान् के दिव्य व्यक्तित्व में प्रविष्ट होने का विशेषाधिकार) के रूप में किया गया है। परन्तु एक सच्चा 'भक्त' सदा इन विशेषाधिकारों का परित्याग करता है तथा भगवान् के प्रति अपनी भक्ति से सतुष्ट रहता है।

आसक्त हो सकता है। ऊपर पहले ही कहा जा चुका है कि भगवान का आनंद उसके भक्तों के हृदय में अपनी अभिव्यक्ति करता है और भगवान के प्रति उनके आनंदमय अनुभव को उत्पन्न करता है। यह भगवान के शुद्ध आनंद स्वरूप से भिन्न उसके आनंद का सक्रिय पक्ष माना जा सकता है। भगवान का आनंद दो प्रकार का कहा जा सकता है—शुद्ध आनंद के रूप में उसका स्वरूप (स्वरूपानन्द) तथा उसकी शक्तियों के आनंद के सक्रिय पक्ष में उसका स्वरूप (स्वरूप-शक्त्यानन्द)। पश्चादुक्त पुन दो प्रकार का होता है, अर्थात् 'मानसानन्द' एवं 'ऐश्वर्यानन्द' अर्थात् 'भक्ति' की सक्रिय प्रक्रिया के रूप में आनंद तथा उसके ऐश्वर्य में आनंद।^१ जब एक भक्त भगवान की महानता अथवा ऐश्वर्य की भावना से उसके प्रति अनुरक्त होता है, तब ऐसी मन स्थिति आनंद अथवा 'प्रीति' का एक उदाहरण नहीं मानी जाती, परन्तु जब 'भक्ति' भगवान की सेवा के रूप में अथवा उस पर अपरोक्ष आश्रय के रूप में, अथवा तीव्र प्रेम के बंधन द्वारा उस पर आसक्ति के रूप में (यथा एक पत्नी का अपने प्रेमी के लिए, एक मित्र का अपने मित्र के लिए, एक पुत्र का अपने पिता के लिए, अथवा पिता का अपने पुत्र के लिए प्रेम-बंधन) एक विशुद्ध भावनात्मक स्वरूप ग्रहण कर लेती है तब 'भक्ति' 'प्रीति' कहलाती है। जब आकर्षण बाहर से भौतिक प्रेम की भाँति प्रतीत होता है, और उक्त सवेग के सभी सुविदित उत्तेजनात्मक तत्त्व एवं आनंद के प्रकारों से युक्त होता है, तब 'प्रीति' अपने तीव्रतम एवं उच्चतम रूप में अभिव्यक्त होती है, परन्तु, चूँकि यह सवेग भगवान की ओर निर्देशित होता है, तथा उसमें भौतिक प्रेम की जैविक अथवा शारीरिक आसक्ति का अभाव होता है, इसलिए उसका उस प्रेम से स्पष्ट विभेद करना आवश्यक है, परन्तु उसमें कामुक प्रेम की सर्व बाह्य अभिव्यक्तियाँ होती हैं। इस कारण से उसका समुचित वर्णन आंतरिक अनुभूति एवं कामुक प्रेम की बाह्य अभिव्यक्तियों के पदों में ही किया जा सकता है। 'प्रीति' की परिभाषा एक ऐसी सवेगात्मक अनुभूति के रूप में दी जाती है जिसमें उसके विषय के प्रति एक स्पृहा व आकर्षण का समावेश होता है।^२ साधारण सवेगों का संकेत सासारिक इन्द्रिय-विषयों अथवा उनसे मगधिन विचारों के प्रति होता है, परन्तु ईश्वरोन्मुख सवेगों का एकमात्र विषय परमेश्वर होता है। भगवान में ऐसी प्रीति भगवत् कृपा से सहज ही (स्वाभाविकी) प्रवाहित होती है, और वह अधिक प्रयत्नों से उत्पन्न नहीं होती तथा वह मुक्ति से श्रेष्ठ होती है।^३ यह प्रीति तीव्रता में इतनी

^१ वही, पृ० ७२२।

^२ तत्र उल्लासात्मको ज्ञान-विशेष सुखम्, तथा विषयानुकूल्यात्मकस्तदानुकूल्यानुगत-तत्स्पृहा-तदनुभव-हेतुकोत्ताम-मय-ज्ञान-विशेष प्रियता। —उही, पृ० ७१८।

^३ 'भक्ति' में समाविष्ट उत्प्रेरकता केवल कामुकता ही नहीं होती किन्तु नगभग एक पीडाजनक प्रवृत्ति होती है। इस प्रकार यह कहा जाता है

विकसित हो सकती है कि भक्त पूर्णतः आत्म-विस्मृत हो जाता है और स्वयं को भगवान से एकरूप अनुभव करने लगता है, इस अवस्था को शास्त्रीय दृष्टि से 'महाभाव' कहा जाता है।^१ यह कहा जा सकता है कि एक सामान्य अर्थ में 'भक्ति' 'भमता' की अद्वितीय भावना तथा उसके फलस्वरूप हृदय की तीव्र आसक्ति को उत्पन्न कर सकती है, यह सवेग विविध रूपों में अपनी अभिव्यक्ति कर सकता है। किन्तु भक्ति का एक अन्य 'शात' रूप भी होता है जिसमें भक्त सनक एवं उसके समान भक्तों की भाँति यह अनुभव करता है कि वह भगवान का है, किन्तु भगवान उसका नहीं है।^२ यहाँ भी भक्तों के रूप में भगवान के स्वामित्व की एक दूरस्थ भावना वर्तमान रहती है—भर्ता (भृत्यत्व), पालनकर्ता (पाल्यत्व) अथवा एक लालनकर्ता पिता के रूप में (लाल्यत्व) उसकी कृपा की प्रतीक्षा में रहना। एक भक्त स्वयं को एक पिता और भगवान को एक प्रिय बालक समझकर भी भगवान का अपने अन्तर में आनंद ले सकता है, इस प्रकार का सवेग 'वात्सल्य' कहलाता है। किन्तु, जैसाकि ऊपर कहा जा चुका है, भगवान में तीव्रतम प्रीति वैवाहिक प्रेम का रूप ग्रहण करती है, कामुक प्रेम (काम) तथा इस प्रकार के प्रेम (रति) में अन्तर यह है कि पूर्वाक्त आत्म-सन्तुष्टि

“अज्ञात-पक्षा इव मातर खगा

स्तन्य यथा वत्सतरा क्षुवातां

प्रियं प्रियेव व्युपित विषण्णो

मनो रविन्दाक्ष दिदक्षते त्वा ।”

—वही, पृ० ७२६ ।

प्रीति के विकास की प्रगल्भता के अनुसार कभी-कभी दो अवस्थाओं में विभेद किया जाता है, अर्थात्, 'उदय,' 'ईषदुद्गम' पश्चादुक्त की पुन दो अवस्थाएँ होती हैं। चरम अवस्था 'प्रकटोदयावस्था' कहलाती है।

^१ षट्-सन्दर्भ, पृ० ७३२ परिस्थितियों की व्याख्या करने के लिए यहाँ 'उज्ज्वल-नीलमणि' में से एक उद्धरण दिया गया है

“राधाया भवतश्च चित्त-जतुनी स्वेदैर विलाप्य क्रमाद्यु जन्म अद्वि-निकु ज-कु जर-पतेर्निघ्न-त-भेद-भ्रमम् चित्राय स्वयमन्वरजमदिह ब्रह्माण्ड-हर्म्योदरे भूयोपिर्नव-राग-हिङ्गुले-फलै शृ गार-चारु कृति ।

^२ सत्यपि भेदापगमे नाथ तवाह न मामकीनस् त्व समुद्रो हि तरङ्ग वचन समुद्रो न तारङ्ग ।

—वही, पृ० ७३५ ।

हरेर्गुणा द्विविधा भक्त-चित्त सस्कार हेतवस्तदभिमान-विशेष्य-हेतवश्चाये (पृ० ७३३) । ज्ञान-भक्तिर्वात्सल्यम् मैत्री कान्त-भावश्च (पृ० ७३८) । यद्यपि इन सर्व विभिन्न प्रकार की 'भक्तियों' का उल्लेख किया गया है, तथापि यह स्वीकार किया जाता है कि विभिन्न अंगों में इनके पारस्परिक मिश्रण मात्र से कई अन्य रूप भी उत्पन्न हो सकते हैं ।

खोजता है, जबकि पश्चादुक्त प्रियतम भगवान की सतुष्टि खोजता है, यहाँ श्रौतुक्त्य उभयानुष्ठान तत्त्व होता है। ये भक्त प्रेम के अपने प्रबल सवेग के द्वारा एक अतिशय प्रेमी के रूप में भगवान के 'माधुर्य' पक्ष तक ही अपने सबध को सीमित रखते हैं। इस प्रेम के उच्चतम एवं तीव्रतम रूप का उदाहरण कृष्ण के प्रति राधा का प्रेम कहा जाता है। वैष्णव लेखक प्रायः इस प्रेम की व्याख्या 'अलकार-शास्त्र' में प्रचलित साधारण लौकिक प्रेम के विश्लेषण के अनुसार करते हैं।

'भक्ति' के विषय का निरूपण करते समय रूप गोस्वामी के प्रसिद्ध ग्रंथ 'भक्ति-रसामृत-सिन्धु' का संक्षिप्त उल्लेख न देना असम्भव है। यह ग्रंथ 'पूर्व', 'दक्षिण', 'पश्चिम' व 'उत्तर' चार भागों में विभाजित है, तथा इनमें से प्रत्येक भाग 'लहरियों' नामक अध्यायों में विभाजित है। रूप के भतीजे जीव गोस्वामी 'भक्ति-सदर्म' और 'प्रीति-सदर्म' के अध्याय लिखने में उपरोक्त ग्रंथ में बहुत ऋणी थे, जिस पर उन्होंने 'भगवत-सदर्म' की समाप्ति के पश्चात् 'दुर्गम-सङ्गमन' नामक एक टीका भी लिखी थी। यहाँ 'उत्तम भक्ति' की परिभाषा कृष्ण की सतुष्टि के अनुकूल (आनुकूल्येन कृष्णानुशीलनम्) ऐसी मन स्थिति व तत्संबधित कर्मों के रूप में दी जाती है जो किसी भी अन्य अमिलापा-हेतु अथवा उद्देश्य से शून्य होती है, ऐसी 'भक्ति' शंकर की भाँति उग्र अद्वैतवादियों के अद्वैतवादी दार्शनिक ज्ञान अथवा साध्य, योग व अन्य मतों के दार्शनिक ज्ञान से संबधित नहीं होनी चाहिए, और न 'स्मृति-साहित्य' में व्यादिष्ट अनिवार्य अथवा आकस्मिक कर्मों के अनुष्ठान से संबधित होनी चाहिए।^१ ऐसी 'भक्ति' के छ लक्षण होते हैं। प्रथम, वह समस्त पाप उनके मूल एवं अविद्या का नाश करती है। पाप दो प्रकार के होते हैं—वे जो परिपक्वावस्था में नहीं होते (अप्रारब्ध), और जो परिपक्वावस्था में होते हैं (प्रारब्ध) और 'भक्ति' दोनों का निवारण करती है। पापों के मूल मन के अशुभ संस्कार होते हैं जिन्हें अन्यथा 'कर्मशाय' कहते हैं तथा वे भी 'भक्ति' के द्वारा विनष्ट हो जाते हैं, जो ठोस ज्ञान होने के कारण 'अविद्या' का भी नाश करते हैं। दूसरे, उसे पवित्र अथवा शुभ (शुभद) कहा जाता है। 'भक्ति' के द्वारा एक व्यक्ति ससार को सुख देता है, तथा सर्व जनो के प्रति मैत्री व प्रेम के वधन से आसक्त रहता है, चूँकि एक भक्त सबका मित्र होता है इसलिए सब प्राणी भी उसके मित्र होते हैं। तीसरे, एक भक्त 'भक्ति' में अपनी प्रीति से इतना सतुष्ट रहता है कि मुक्ति उसके लिए कोई आकर्षण नहीं रखती। चौथे, 'भक्ति' की प्राप्ति अतिशय कठिन होती है, क्योंकि अत्यधिक प्रयत्न से भी भगवत्-कृपा

^१ अन्यामिलाषिता-शून्य ज्ञान-कर्माद्यनाहतम्

आनुकूल्येन कृष्णानुशीलन भक्तिरुत्तमा ।

के बिना एक व्यक्ति उसे प्राप्त नहीं कर सकता। पाँचवें, 'भक्ति' का आनन्द ब्रह्म-ज्ञान से प्राप्त मुक्ति के आनन्द से अनन्त गुणा श्रेष्ठ होता है। छठे, 'भक्ति' भगवान को इस सीमा तक वशीभूत कर लेती है कि वह पूर्णतः अपने भक्त की सेवा में लग जाता है। तनिक सी 'भक्ति' भी अधिक दार्शनिक विद्वत्ता से श्रेष्ठ होती है। दार्शनिक व तार्किक विवाद किसी निश्चित बिन्दु पर नहीं पहुँचाते तथा एक योग्य तर्ककर्ता के द्वारा स्थापित अभिमत का दूसरे अधिक योग्य तर्ककर्ता द्वारा सहज ही खण्डन किया जा सकता है। ऐसे तार्किक विवाद सच्चे साक्षात्कार के लिए शुष्क एवं प्रभावहीन होते हैं।

रूप तीन प्रकार से 'भक्ति' के विभेद करते हैं—'साधन,' 'भाव' और 'प्रेमम्'।^१ 'साधन-भक्ति' ऐसे विभिन्न साधनों की सूचक है जिनको अपनाने से मानसिक सवेग सहज ही 'भाव-भक्ति' (जिसे 'साध्य-भक्ति' भी कहते हैं) के रूप में प्रकट होने में समर्थ होते हैं। पर रूप आगे कहते हैं कि सहज भक्तिमय सवेग किसी क्रिया-विधि अथवा प्रयत्न के द्वारा उत्पन्न नहीं किया जा सकता, क्योंकि 'भक्ति' चरम श्रेय है अतएव वह नित्य होती है। कोई भी नित्य सत्ता उत्पन्न नहीं की जा सकती, इसलिए सच्चे भक्तिमय सवेग की सृष्टि नहीं की जा सकती—वह पहले से ही हृदय में विद्यमान रहता है, और 'साधन-भक्ति' का व्यापार केवल उसको एक आनन्ददायी रूप में हृदय में प्रकट करना ही है।^२ यह 'साधन-भक्ति' दो प्रकार की होती है, 'वैधी' और 'रागानुग' जिनका ऊपर पहले ही विवरण दिया जा चुका है। एक व्यक्ति केवल तभी तक 'वैधी-भक्ति' के क्षेत्र में होता है जब तक उसके हृदय में भगवान के प्रति नैसर्गिक अनुराग का आविर्भाव नहीं हो जाता। कहा जाता है कि वही व्यक्ति 'वैधी-भक्ति'

^१ वही, १ २ १।

'सा भक्ति साधन भाव प्रेमा चेति त्रिधोदिता।'

इस अवतरण पर टीका करते हुए जीव गोस्वामी कहते हैं कि 'भक्ति' दो प्रकार की होती है, 'साधन' और 'साध्य' इनमें से दूसरी विशुद्ध भावावेशवाद की होती है और पाँच प्रकारों से निर्मित होती है—'भाव,' 'प्रेम,' 'प्रणय,' 'स्नेह' व 'राग'। 'उज्ज्वल-नील-मणि' का लेखक तीन और जोड़ देता है—'मान,' 'अनुराग' और 'महामाव'। रूप ने इन अन्तिम तीन का उल्लेख नहीं किया है क्योंकि वे 'प्रेम' के रूपान्तर मात्र हैं।

^२ कृति-साध्या भवेत्साध्य-भावा सा साधनामिषा नित्य-सिद्धस्य भावस्य प्राकट्यं हृदि साध्यता।

—भक्ति रसामृत-सिन्धु, १ २ २।

का योग्यतम अधिकारी होता है जो तर्क-निपुण 'शास्त्रो' में पारगत तथा वैष्णव-धर्म में अतिशय श्रद्धा सहित दृढ-निश्चय वाला होता है।^१ 'भक्ति' के उदय में सबसे बड़ी बाधा सासारिक सुख अथवा मुक्ति की कामना है। 'भक्ति-मार्ग' का अनुसरण करने वाला व्यक्ति यदि वेदो में व्यादिष्ट अनिवार्य एवं अन्य कर्मों का पालन नहीं करता तो भी वह पाप का भागी नहीं बनता, किन्तु, यदि वह एक वैष्णव के सच्चे कर्तव्यों का पालन नहीं करता तो वह दोषी होता है, परन्तु ऐसी दशा में भी एक वैष्णव को किन्हीं प्रायश्चित्त कर्मों को करने की आवश्यकता नहीं है, क्योंकि भगवन्नाम का कीर्तन मात्र ही उसके पापों के निवारण के लिए यथेष्ट होता है। शास्त्रों के कोई भी आदेश एक भक्त के प्रति कोई उल्लेख नहीं करते। भक्ति-मार्ग का अनुसरण करने वाले व्यक्ति के लिए सम्पूर्ण नैतिक गुणों की सहिता एवं अनेक कर्म-काण्डीय प्रारम्भिक अवस्थाओं के रूप में होते हैं।^२ अनेक अनधिकारी शिष्यों में अत्यधिक विद्वत्ता अथवा आसक्ति 'भक्ति-मार्ग' की एक बड़ी बाधा मानी जाती है।^३ एक 'वैधी-भक्ति' को भगवान के सौन्दर्य तथा उसके सर्व गुणों एवं विभूतियों पर ध्यान लगाना चाहिए, और स्वयं को उसका दास समझना सीखना चाहिए, स्वामी के रूप में भगवान पर ध्यान करने की एक अवस्था यह है कि अपने सभी कर्मों को भगवान के समर्पण करने में स्वयं को प्रशिक्षित करना चाहिए। उसे स्वयं में यह दृढ निश्चय उत्पन्न करने का भी प्रयास करना चाहिए कि भगवान भक्तों का महान्तम मित्र है, अतः उसे चाहिए कि वह भगवान को अपना सर्वोत्तम मित्र समझने का प्रयत्न करे। शास्त्रोक्त कर्मों तभी तक करना आवश्यक है जब तक कि मन में भगवान के प्रति उसके नाम के सकीर्तन, उसकी विभूतियों के श्रवण और आनन्दपूर्वक उनके कथन के लिए वास्तविक प्रवृत्ति का आविर्भाव न हो। ज्योंही यह अवस्था आ जाती है त्योंही व्यक्ति 'वैधी-भक्ति' के मार्ग पर आरुढ़ हो जाता है, तथा उसे उसके विशिष्ट कर्मों को करना चाहिए ताकि भक्ति निरंतर एक यथार्थ तथा स्वाभाविक एवं अप्रतिहत सवेग के रूप में विकसित हो सके। यहाँ 'भाव-सहित' 'साध्य-भक्ति' का श्रीगणेश होता है। इस अवस्था पर आने से पूर्व ही 'साधन-भक्ति' की 'रागानुग' नामक एक अन्य अवस्था आती है। इस अवस्था का अतिक्रमण करने के पश्चात् ही व्यक्ति 'साध्य-भक्ति' की उच्चतर अवस्था एवं उसके क्रमागत विकास-स्तरो पर आ सकता है। 'रागानुग-भक्ति'

^१ शास्त्रे युक्तो च निपुण सर्वथा दृढ-निश्चय
प्रौढ श्रद्धाधिकारी यः स भक्तावुत्तम मतः ।

—वही, १ २ ११ ।

^२ वही, १ २ ४२ आदि ।

^३ न शिष्याननुबध्नीत ग्रन्थान्नेवाम्यासेद बहून्
न व्याख्यामुपयुजीत नारमानारभेत क्वचित् ।

—वही, १ २ ५२ ।

को 'रागात्मिका-भक्ति' का एक अनुकरण माना जाता है।^१ 'रागात्मिका-भक्ति' सहज राग के रूप में 'भक्ति' होती है, राग का अर्थ 'आसक्ति' होता है। यह 'गगात्मिका-भक्ति' काम सवधी सवेग के स्वरूप की, अथवा सपानाव व पैतृक भाव आदि जैसे अन्य सवधो^२ के स्वरूप की होती है। 'रागानुग-भक्ति' वह है जिसमें कोई सहज अनुराग नहीं होता, परन्तु सहज भावनात्मक अनुराग के रूपों का अनुकरण करने का प्रयास होता है, तथा वह 'वैधी-भक्ति' की दृढ़ि के लिए उठाए गए विविध चरणों से सवधित हो सकती है। 'प्रेम' (आध्यात्मिक प्रेम) और 'काम' के भेद को ऊपर पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है। यद्यपि 'काम' का प्रयोग प्रायः भगवान के प्रति उन्मत्त प्रेम के लिए किया जाता है, तथापि उसका प्रयोग 'प्रेम' के अर्थ में किया गया है।^३ इस प्रकार 'रागात्मिका-भक्ति' के दो प्रकार के उपविभागों के अनुसार 'रागानुग-भक्ति' भी स्वयं दो प्रकार की होती है—'कामानुग' एवं 'सवधानुग'।

'साधन-भक्ति' की द्वितीय अवस्था रागानुग के रूप में हम 'भाव-भक्ति' की अवस्था पर आते हैं, जो स्वयं अधिकाधिक तीव्र रूपों में तब तक विकसित होती रहती है जब तक कि पहले ही वर्णित 'महा-भाव' की अवस्था पर नहीं पहुँच जाती। वह शुद्ध अलौकिक 'सत्त्व' (भगवान का आनन्द स्वरूप) की अभिव्यक्ति माना जाता है। 'भक्ति' की पहले ही एक ऐसे आचरण के रूप में परिभाषा दी जा चुकी है जिसका अभिप्रेत भगवान की सतुष्टि होता है, तथा जिसकी दृष्टि में कोई अन्य

^१ विराजन्तीमभिव्यक्ता ब्रज वासि-जनादिषु रागात्मिकामनुसृष्टा या सा रागानु-
गोच्यते ।
—वही, १ २ १३१ ।

^२ कहा जाता है कि सहज अनुराग यदि भगवान के प्रति वैर-भाव का रूप लेता है तो भी वह किसी भी प्रकार की 'वैधी-भक्ति' से श्रेष्ठ होता है, जिसमें ऐसा कोई सहज अनुराग नहीं होता। इस प्रकार जीव के 'दुर्गम-सङ्गमन' १ २ १३५ में कहा गया है—'यथा वैरानुबन्धेन मर्त्यस्तन्मतामियात् न तथा भक्ति-योगेन इति मे निश्चिता भक्ति । तदपि रागमय-कामाद्यपेक्षया विधिमयस्य चित्तावेशहेतुत्वेऽत्यन्त-न्यूनत्वमिति व्यजनार्थमेव । येषु भावमयेषु निन्दितोऽपि वैरानुबन्धो विधिमय-भक्ति-यागाच्छ्रेष्ठा । भगवान के प्रति सहज वैर-भाव 'भावात्मिका' (सवेगात्मक) माना जा सकता है, परन्तु 'रागात्मिका' नहीं। वह 'भक्ति' भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि उसमें भगवान की सतुष्टि करने की कोई इच्छा नहीं होती, इसलिए वह एक पृथक् आधार पर अवलम्बित होता है, वह 'रागात्मिका-भक्ति' से निम्न होता है किन्तु 'वैधी-भक्ति' से श्रेष्ठ होता है।

^३ प्रेमैव गोप-रामाणा काम इत्यगमत् प्रथाम् ।

लक्ष्य अथवा उद्देश्य नहीं होता, इस कारण से उसमें 'भक्त' को एक प्रकार की चेष्टा करनी पड़ती है (चेष्टा-रूप) किन्तु यहाँ 'भक्ति' के अर्थ में संशोधन करके उसके द्वारा केवल चित्त की ऐसी सवेगात्मक का निर्देश किया जाता है जिसमें तज्जन्य शारीरिक व भौतिक विकास का समावेश होता है, और जो प्रेम के विषय, प्रेम के उद्दीपनो, विभावो, स्थायी भाव को निर्धारित व अभिवृद्ध करने वाले हाव-भावो से युक्त भावनात्मक अवस्थाओं द्वारा उत्पन्न होती है।^१ भगवान के प्रति 'प्रेमन्' की प्रथमावस्था 'भाव' कही जाती है तथा वह अश्रुपात अथवा पुलक आदि स्वल्प शारीरिक प्रभावो से संचित होती है।^२ यह भाव अलौकिक स्वरूप का तथा चिदानन्द से समाविष्ट भगवान की शक्ति के स्वरूप का होता है, इसलिए वह एक ओर तो 'स्व-प्रकाशक' होता है, दूसरी ओर वह उस भगवान के स्वरूप को प्रकाशित करती है जिसकी वह शक्ति है, और जिसका वह निर्देश करता है। भगवान की एक शक्ति होने के कारण वह भक्त की मनोवृत्तियों में आविर्भूत होता है, उनसे उसका तादात्म्य हो जाता है, तथा उनसे तादात्म्य में अपनी अभिव्यक्ति करता है। इस प्रकार भक्त में आविर्भूत 'भक्ति' करता है। इस प्रकार भक्त में आविर्भूत 'भक्ति' अलौकिक एवं लौकिक का तादात्म्य होती है, तथा भगवद्-स्वरूप के साधुर्यानुभव एवं स्वप्रकाशक मधुर आत्म-स्वरूप के आस्वाद के द्विविध कार्य-व्यापार की अभिव्यक्ति करती है। इसलिए वह अपने विषय के प्रति सविद्धस्वरूप होती है तथा उसमें भगवान के मधुर स्वरूप एवं स्वयं 'भक्ति' के मधुर स्वरूप रति का समावेश होता है। वह सर्व 'रति' (अथवा आनन्द) का मूल होती है, अतएव उसे 'रति' भी कहते हैं।^३ उसकी न्यून मात्रा प्रायः सब में सामान्य होती है, उसका सतत अभिवृद्ध होने वाला उत्कृष्ट

^१ शरीरेन्द्रिय वर्गस्य विकाराणां विधायिका

भाव-विभाव-जनिताचित्त-वृत्तय ईरिता । --'दुर्गम-सङ्गमन,' १ ३ १ ।

^२ प्रेमस्तु प्रथमावस्था भाव इत्यभिधीयते सात्त्विका स्वरूप-मात्रा स्युर्यत्राश्रु पुलकादयः ।

--भक्ति-रसामृत-सिन्धु, १ ३ ३ ।

^३ असी शुद्ध-सत्त्व-विशेषरूप-रति-मूल-रूपत्वेन मुख्य-वृत्त्या तच्छब्द-वाच्या सा रति श्रीकृष्णादि-सर्व-प्रकाशकत्वेन हेतुना स्वयं-प्रकाश-रूपाऽपि प्रपञ्चिक-तत्-प्रिय जनन मनो वृत्ती आविर्भूय तत्तादात्म्यं व्रजन्ती तद्-वृत्त्या प्रकाश्यवद् भाषमानो ब्रह्मावा-त्तस्या स्फुरन्ती, तथा स्वसत्कृतेन पूर्वोत्तरावस्थाम्याम् कारण कार्य-रूपेण श्रीभगवदादि-साधुर्यानुभवेन स्वाशेन स्वाद-रूपाऽदि यानि कृष्णादिरूपा तेषामास्वा-दस्य हेतुता सविदग्नेन साधकतमता प्रतिपद्यते ह्लादिन्यशे तु स्वयं ह्लादयन्ती तिष्ठति ।

--'दुर्गम-सङ्गमन,' १ ३ ४ ।

आविर्भाव विरल होता है और केवल भगवान् अथवा उमके भक्तों के अनुग्रह में ही उद्भूत होता है। अतः 'वैद्यो' एवं 'रागानुग' भक्ति में भी निम्नोक्त निम्न प्रकार के 'भाव' का कुछ अंश होता है। भगवान् के प्रति जिम उत्कृष्ट प्रकार के अनुराग का उदय 'भक्ति' के साधारण नियत मार्ग (साधन-भक्ति) से गमन किए बिना होता है, वह सामान्यतः भगवत्-कृपा के कारण होता है।

'भाव-भक्ति' की प्रथम अवस्था में भक्त ऐसे स्वभाव की अभिव्यक्ति करता है जो विश्वोक्त के कारणों के होते हुए भी पूर्णतः क्षोभ-रहित रहता है, वह नित्य अथवा समय प्रबल भावावेश सहित भगवन्नाम के सकीर्तन में व्यतीत करता है, वह इन्द्रिय-विषयो के प्रति अनासक्त होता है, और महान् होने पर भी वह सदा अतिशय विनम्र रहता है तथा भगवान् के चरम साक्षात्कार की प्राप्ति का सदा दृढ निश्चय रखता है। वह सदा अपने लक्ष्य की प्राप्ति के लिए अत्यंत चिंतित रहता है तथा सदा भगवन्नाम में सुख का अनुभव करता है। 'रति' के रूप में 'भाव' का अंतरंग लक्षण हृदय की अतिशय कोमलता व द्रवणशीलता होती है, किन्तु जब भी ऐसी अवस्था अन्य कामनाओं से सबधित होती है, चाहे वह मुक्ति की अवस्था ही क्यों न हो, तब उसे यथार्थ अवस्था का सूचक नहीं मानना चाहिए, और ऐसी अवस्था को 'रत्याभास' मानना चाहिए, क्योंकि वह पूर्ण 'आत्म-सतोष' की अवस्था होती है और वह किसी भी प्रकार की अन्य कामना से सबधित नहीं हो सकती।

जब 'भाव' प्रगाढ हो जाता है, तब उसे 'प्रेम' कहते हैं, वह भगवान् में स्वामित्व भाव एवं अन्य सभी वस्तुओं से पूर्ण अनासक्ति से सबधित होता है। वह 'भाव' के प्रत्यक्ष विकास द्वारा अथवा भगवान् के अपरोक्ष अनुग्रह के द्वारा उद्भूत हो सकता है, वह भगवान् की महानता की सकल्पना से सबधित हो सकता है, अथवा केवल भगवान् के माधुर्यानुभव के रूप में प्रकट हो सकता है। 'भक्ति' का विकास पूर्व शुभ कर्मों के फलस्वरूप वर्तमान जीवन में व्युत्पन्न एक विशेष स्वभाव पर तथा वर्तमान जीवन के प्रयत्नों पर भी निर्भर करता है। भगवान् के प्रति विभिन्न प्रकार के आनन्दमय सवेगों के विभिन्न लक्षणों और उन विभिन्न प्रकार के सबधों का विशद वर्णन किया गया है जिनको अंगीकार करने पर उक्त सवेग विकसित हो सकते हैं, परन्तु उनका यहाँ निरूपण करना सम्भव नहीं है।

रूप गोस्वामी ने 'सक्षेप-भागवतामृत' नामक एक अन्य रचना भी लिखी जो वैष्णव मण्डल में एक सुपरिचित ग्रंथ है। उस पर कम से कम दो टीकाएँ हैं, एक जीव गोस्वामी के द्वारा और अन्य, उत्तरकालीन वृन्दावन चन्द्र तर्कालिकार द्वारा, जो

राधाचरण कवीन्द्र के शिष्य थे। इस ग्रंथ में रूप ने 'पुराणों' के प्रमाणानुसार भगवान के विविध प्रकार के अवतारों का वर्णन किया है जिनमें कृष्ण को परमेश्वर माना गया है। उनके ज्येष्ठ बधु सनातन ने भी 'दिग्दर्शन' नामक टीका सहित 'बृहद्-भागवतामृत' नाम से एक ग्रन्थ लिखा जिसमें उन्होंने भगवान की खोज में सलग्न कुछ भक्तों की जीवन-घटनाओं एवं उनके अनुभवों का विवरण दिया है।

बलदेव विद्याभूषण का दर्शन

बलदेव जाति से वैश्य थे और उड़ीसा के बलेश्वर परगने में रेमुन के निकट एक गाँव में उत्पन्न हुए थे। वह वैरागी पीताम्बर दास के छात्र थे तथा सामान्यतः गोविन्ददास नाम से विदित थे। वह 'वेदात-स्यमतक' के लेखक दामोदर दास नयनानन्द के शिष्य थे जो राधानन्द के पुत्र अपने दादा रसिकानन्द मुरारी के छात्र थे, जो जीव गोस्वामी के एक अवतर समकालीन श्यामानन्द के शिष्य थे। श्यामानन्द हृदय चैतन्य के शिष्य थे, जो नित्यानन्द के शिष्य गौरीदास पण्डित के शिष्य थे। स्वयं बलदेव के नन्द मिश्र और उद्धवदास नामक दो सुप्रसिद्ध शिष्य थे, उन्होंने शक संवत् १६८६ (अथवा ई० सन् १७६४) में रूप गोस्वामी की 'स्तव-माला' पर टीका लिखी। यह विदित है कि उन्होंने कम से कम निम्नलिखित चौदह रचनाएँ लिखी हैं—'साहित्य-कौमुदी' एवं उसकी टीका, 'कृष्णानन्द,' 'गोविन्द-भाष्य,' 'सिद्धात-रत्न,' 'काव्य-कौस्तुभ,' 'गीता' पर एक टीका, 'गीता भूषण' राधा दामोदर के 'छन्द-कौस्तुभ' पर एक टीका, 'प्रमेय-रत्नावली' और उसकी टीका, 'काति-माला' रूप के 'लघु-भागवतामृत' पर एक टीका, 'नामार्थ-शुद्धिका' नामक 'सहस्रनाम' पर एक टीका, जयदेव के 'चन्द्रालोक' पर एक टीका, 'सिद्धात-दर्पण,' 'तत्त्व-सदर्स' पर एक टीका, रूप की 'नाटक-चन्द्रिका' पर एक टीका। उन्होंने कुछ महत्त्वपूर्ण उपनिषदों पर भी टीकाएँ लिखी हैं।

बलदेव की सबसे महत्त्वपूर्ण रचना 'ब्रह्म-सूत्र' पर उनकी टीका है, जो अन्यथा 'गोविन्द-भाष्य' कहलाती है। इस पर 'मूढम' नामक एक उप टीका है, इस टीका के लेखक का नाम ज्ञात नहीं है, यद्यपि कुछ विद्वान् उसे स्वयं बलदेव ही की रचना मानते हैं। बलदेव ने अपने 'गोविन्द-भाष्य' के अन्तर्विषय का 'सिद्धात-रत्न' में नक्षिणीकरण भी किया है, जिसकी एक टीका है। महामहोपाध्याय गोपीनाथ बविराज का कथन

^१ महामहोपाध्याय गोपीनाथ बविराज की 'मिद्धान्त-रत्न' भाग २, की प्रस्तावना। 'प्रमेय-रत्नावली' की प्रस्तावना में ए० के० शान्सी इन बातों की टीका प्रस्तुत करते हैं कि बलदेव वैश्य थे। दोनों पक्षों के समर्थन में कोई मतोप-पक्ष प्रस्तुत उपलब्ध नहीं है।

है कि 'सिद्धान्त-रत्न' स्वयं ब्रह्मदेव द्वारा लिखा गया था। उस कथन की पुष्टि में कुछ भी नहीं दिया गया है, जबकि उसके विरोध में स्वामाविरुद्ध आपत्ति यह है कि ब्रह्मदेव के समान एक वैष्णव स्वयं अपनी रचना की भूरि-भूरि स्तुति नहीं कर सकना।^१ ब्रह्मदेव 'सिद्धान्त-रत्न' को 'गोविन्द-भाष्य' का सारांश नहीं मानते, अपितु अशत एक पूरक रचना एवं अशत एक टीका मानते हैं।^२ यह सम्भव है कि 'गोविन्द-भाष्य' पर 'सूक्ष्म' नामक टीका का लेखक भी 'सिद्धान्त-रत्न' पर लिखी गई टीका का लेखक है, क्योंकि एक प्रस्तावना श्लोक दोनों में सामान्य है।^३ 'सिद्धान्त-रत्न' में बहुत कुछ सामग्री ऐसी है जो 'गोविन्द-भाष्य' में नहीं मिलती।

आनन्द का नित्य स्वामित्व एवं दुःख का नित्य निरोध मानव का चरक लक्ष्य है। यह लक्ष्य आत्म-स्वरूप को जानने वाले व्यक्ति (स्व-ज्ञान पूर्वकम्) द्वारा भगवान् के स्वरूप (स्वरूपतः) एवं गुणों में नववित रूप के यथार्थ ज्ञान के माध्यम में प्राप्त किया जा सकता है। भगवान् का स्वरूप शुद्ध चित्त व आनन्द है। इन दोनों को भगवान् का शरीर माना जा सकता है (न तु स्वरूपाद्विग्रहस्यातिरेकः)। उसका आत्मन् ज्ञान, ऐश्वर्य व शक्ति में निर्मित होता है।^४ यद्यपि वह अपने स्वरूप में एक है, तथापि वह अनेक स्थानों में व अपने विविध भक्तों के रूपों में आविर्भूत होता है। इसलिए ये आत्म-लीला में उसकी अभिव्यक्ति के प्रकार मात्र हैं, तथा यह उसकी उन अचिन्त्य शक्तियों के कारण सम्भव होता है जिनका उसके स्वरूप से तादात्म्य है।^५ किन्तु, इस कारण से हमें 'भेदाभेद' सिद्धान्त की, एक और अनेक अथवा भेद और अभेद के युगपत्

१ सान्द्रानन्द स्यन्दि गोविन्द भाष्य
जीयादेततसिन्धु गाम्भीर्यं-सम्भृतं
यस्मिन् सद्यः सञ्चुते मानवानाम्
मोहोच्छेदी जायते तत्त्व-बोधः ।

—'सिद्धान्त-रत्न,' पृ० १ पर टीका ।

२ वही ।

३ आलस्याद प्रवृत्ति म्यात्
पु सा यद् ग्रन्थ-विस्तरे
गोविन्द-भाष्ये सक्षिप्ते
टिप्पणी क्रियतेऽत्र तत् ।

'सूक्ष्म' टीका, पृ० ५ तथा 'सिद्धान्त-रत्न' पृ० १ पर टीका ।

४ 'सिद्धान्त-रत्न,' पृ० १-१३ ।

५ एकमेव स्वरूपमचिन्त्य शक्त्या युगपत्सर्वत्रावभ्यास्य एकोऽपि सन्, स्थानानि भगवदा-विर्भावस्पर्दानि तद्-विविध-लीला-अय-भूतानि विविध भववन्तो भक्ताश्च ।

—'गोविन्द-भाष्य,' ३ २ २ ।

सत्य की शुद्धता को नहीं मान लेना चाहिए ।^१ जिस प्रकार एक अभिनेता स्वरूपतः एक रहकर भी स्वयं को विविध रूप में अभिव्यक्त करता है, उसी प्रकार हरि भी कार्य-भेद के अनुसार और विविध भक्त जिम मन-स्थिति एवं रूपों में उसकी सकल्पना करते हैं उनके अनुसार स्वयं को अभिव्यक्त करता है ।^२ उसकी अचिन्त्य शक्तियों के कारण विरोध के नियम उस पर लागू नहीं होते, उसके प्रति हमारी सकल्पना में विरोधी धर्मों व प्रत्ययों का साहचर्य हो सकता है । इसी प्रकार उसकी देह उससे भिन्न नहीं है, अतः वह अपनी देह से एकरूप है । उससे भिन्न उसकी देह का प्रत्यय चिन्तन की प्रक्रिया के सहायक के रूप में केवल भक्तों के मन में ही होता है, किन्तु यद्यपि यह उनकी कल्पना है, तथापि ऐसा रूप मिथ्या नहीं है, अपितु स्वयं भगवान् ही है ('देह एव देही' अथवा 'विग्रह एवात्मा आत्मैव विग्रह') । भगवान् के अलौकिक स्वरूप के कारण, उसका यथार्थ रूप शुद्ध चित् व आनन्द होते हुए भी वह कृष्ण के रूप में अपना यथार्थ स्वरूप देह-रूप में धारण कर सकता है । यह मूर्ति वस्तुतः उसी प्रकार भक्त के मन के साहचर्य में उत्पन्न होती है, जिस प्रकार एक गधर्व के प्रशिक्षित श्रवणों के साहचर्य में राग-मूर्तियाँ आविर्भूत होती हैं ।^३ इस प्रसंग में यह कहा जा सकता है कि बलदेव के अनुसार स्वप्न-सृष्टियाँ भी मिथ्या नहीं होती, वरन् सत्य होती हैं, तथा भगवान् की इच्छा से उत्पन्न होती हैं और जाग्रतावस्था में भगवान् की इच्छा से तिरोहित होती हैं ।^४ इसलिए भक्तों के मन में आविर्भूत होने वाली ये मूर्तियाँ यथार्थ मूर्तियाँ होती हैं जो भगवान् के द्वारा भगवान् की इच्छा से अभिव्यक्त होकर भक्तों के मन के साहचर्य से क्रियान्वित होती हैं । इस सब में यह भी निर्देश किया जा सकता है कि 'जीव' भगवान् से भिन्न होते हैं । 'जीव' की ब्रह्मन् के प्रतिबिम्ब के रूप में एवं उससे बाह्य कोई यथार्थ अस्तित्व न रखने के रूप में व्याख्या करने के लिए उग्र श्रद्धैतवादियों द्वारा कल्पित किया गया 'अविद्या' में ब्रह्मन् का प्रतिबिम्ब भी दोष-पूर्ण है, क्योंकि समानता अथवा प्रतिबिम्ब की सकल्पना में भेद का समावेश होता है । 'जीव' चरमाण्वीय स्वरूप के, 'प्रकृति' के गुणों से सङ्घटित व भगवान् पर पूर्णतः आश्रित होते हैं । यद्यपि ब्रह्मन् सर्वव्यापी है, तथापि वह ज्ञान व भक्ति के द्वारा ज्ञात

^१ ३ २ १२ पर 'सूक्ष्म' टीका यह कहती है कि भगवान् की 'माया-शक्ति' के तीन व्यापार होते हैं 'ह्लादिनी,' 'सन्धिनी' और 'सवित्' 'माया-शक्ति' अर्थात् 'माया' के रूप में शक्ति के द्वारा वह स्वयं को विविध रूपों में अभिव्यक्त कर सकता है ।

^२ ध्यातृ-भेदात् कार्य-भेदाच्च अनेकतया प्रतीतोऽपि हरि स्वरूपैक्य स्वस्मिन्न मुच्यते ।

—'गोविन्द-माण्ड्य,' ३ २ १३ ।

^३ तन-मूर्तत्वं खलु भक्ति-विभावितेन हृदा ग्राह्य गान्धर्वानुशिलितेन श्रोत्रेण राग-मूर्तत्वमिव ।

—वही, ३ २ १७ ।

^४ वही, ३. २ १-५ ।

किया जा सकता है। उसके स्वरूप ही यथार्थ अपरोक्षानुभूति तथा उसका इन्द्रिय-प्रत्यक्ष भी केवल 'साध्य-भक्ति' के द्वारा सम्भव होता है। माधन भक्ति द्वारा नहीं। भगवान के चित्त व आनन्द को या तो भगवान के द्रव्य के रूप में अथवा उनके गुणों के रूप में माना जा सकता है। भगवान के प्रति यह द्विविध उल्लेख 'विशेष' नामक पदार्थ को स्वीकार करने के कारण किया गया है, जिसके द्वारा द्रव्य और गुण में भेद के अभाव में भी पश्चादुक्त का पूर्वोक्त के प्रति इस प्रकार विधान किया जा सकता है मानो उनमें भेद विद्यमान हो। 'विशेष' को भेद का प्रतिनिधि (भेद-प्रतिनिधि) कहा जाता है, अर्थात् जहाँ कोई भेद नहीं होता, वहाँ विशेष हमें भेद का विधान करने में समर्थ बनाता है, फिर भी, यह 'विशेष' कोई 'विकल्प' मात्र अथवा मिथ्या शाब्दिक कथन मात्र नहीं है। 'विशेष' के इस प्रत्यय की महायता में समुद्र को जल अथवा तरंग कहा जा सकता है। 'विशेष' के प्रत्यय का अर्थ यह है कि, यद्यपि भगवान और उसके गुणों, अथवा उसके स्वरूप और उसकी देह में कोई भेद नहीं होता, तथापि कुछ ऐसी विशेषता होती है जो पूर्वोक्त के प्रति पश्चादुक्त के विधान को सम्भव बनाती है, तथा इस विशेषता के कारण भेदात्मक विधान को सत्य माना जा सकता है, यद्यपि दोनों में वस्तुतः कोई भेद नहीं होता। इसी प्रत्यय के बल पर 'सत्' का अस्तित्व है, 'काल' नित्य है, 'दिक् सर्वत्र' है आदि तर्क-वाक्यों को सत्य माना जा सकता है, वे न मिथ्या हैं और न शाब्दिक मान्यता मात्र हैं। यदि वे मिथ्या होते तो ऐसी मानसिक वृत्तियों को न्यायोचित नहीं कहा जाता। स्पष्टतः 'सत् का अस्तित्व है' और 'सत् का अस्तित्व नहीं है' तर्क-वाक्यों में भेद है, पूर्वोक्त को वैध तथा पश्चादुक्त को असत्य माना जाता है। इससे यह सिद्ध होता है कि यद्यपि 'सत्' और 'अस्तित्व' में कोई भेद नहीं है तथापि उसमें एक ऐसी विशेषता है कि अस्तित्व के 'सत्' के प्रति विधान वैध है, उसका निषेध असत्य है। यदि यह केवल एक शाब्दिक मान्यता होती तो, पश्चादुक्त निषेध भी समान रूप से सम्भव व न्यायोचित होता। यह विशेषता विषय से एकरूप होती है और उसमें किसी विशेष सबध में स्थित नहीं रहती। इस कारण से सबधों की एक अन्य शृंखला की अपेक्षा नहीं होती, तथा अनवस्था दोष की आपत्ति स्वीकृत नहीं की जा सकती। यदि 'विशेष' के प्रत्यय को स्वीकार न किया जाय तो 'विशेष' और 'विशेषण' की सकल्पना अव्याख्येय रह जाती है।^१ इस प्रर्थ में 'विशेष' का प्रत्यय सबसे प्रथम मध्व द्वारा प्रस्तावित किया गया, बलदेव ने भगवान और उसकी शक्तियों व गुणों के सबध की व्याख्या के लिए उक्त प्रत्यय को मध्व से प्राप्त किया। यह व्याख्या बलदेव के पूर्ववर्ती जीव व अन्य विद्वानों के मत से सर्वथा भिन्न है, हम देख ही चुके हैं कि कैसे जीव ने केवल भगवान की शक्तियों के अचिन्त्य स्वरूप के सिद्धांत एवं शक्ति व गति के स्वामी अथवा गुण व द्रव्य के भेद व अभेद के अचिन्त्य स्वरूप के

द्वारा ही परिस्थिति की व्याख्या की थी। 'सूक्ष्म' टीका में यह निश्चित रूप में बता दिया गया है कि 'विशेष' के प्रत्यय की प्रस्तावना के द्वारा ब्रह्मदेव ने उसे उदाहरण में अधिक स्पष्टतः 'अचिन्त्यत्व' के स्वरूप की व्याख्या करने का प्रयत्न किया है।

स्वरूप और मात्रा दोनों में भगवान का ध्यान 'जीवों' के ध्यान से भिन्न होता है, तथा उनके ज्ञान का स्वरूप भिन्न होता है। इस प्रकार ब्रह्म जगत् व 'जीव' दोनों से स्वरूप में भिन्न है। उपनिषदों के मकर एतत् पाठों की व्याख्या केवल इन कथन के रूप में की जानी चाहिए कि जगत् व 'जीव' भगवान में स्थित हैं (मार्ग तदीयत्व-ज्ञानार्थ)। जगत् का ऐसा दृष्टि-कोण 'भक्तिभाव' की उत्पत्ति करेगा। 'वचि-भक्ति' पथ का अनुसरण करने वालों में 'वैधी-भक्ति' पथ का अनुसरण करने वालों में भगवान के स्वरूप की अभिव्यक्ति भिन्न रूप में होती है, वैधी-भक्ति के उदाहरण में वह अपने पूर्ण ऐश्वर्य से आविर्भूत होता है, और मूर्ति भक्ति में वह अपने पूर्ण माधुर्य से आविर्भूत होता है। जब भगवान की कृपा के मांमित्र रूप में उपादान की जाती है तब वह भक्त के सम्मुख मांमित्र रूप में ही अपनी अभिव्यक्ति करता है, तथा भगवान का अचिन्त्य स्वरूप ऐसा होता है कि उक्त रूप में भी वह गर्व-व्यापी बना रहता है। अतः स्पष्ट है कि यहाँ 'विशेष' की स्वीकृति ब्रह्मदेव की सहायक नहीं होती तथा उन्हें अपने धार्मिक विद्वानों के अन्य भागों की व्याख्या के लिए भगवान के अचिन्त्य स्वरूप को मानना पड़ता है।

भगवान जगत् का उपादान कारण तथा चरम कर्ता दोनों ही माना जाता है। उसकी चरम-शक्ति 'विष्णु-शक्ति' 'क्षेत्रज्ञ-शक्ति' 'प्रविष्टा-शक्ति' के रूप में तीन मनुष्य शक्तियाँ हैं। अपनी प्रथम शक्ति में वहान् स्वयं में विस्तार-रहित बना रहता है, तथा अन्य दो शक्तियाँ 'जीव' तथा 'जगत्' में रूपान्तरित होती हैं। साध्यवादी नकें करने हैं कि चूँकि जगत् ब्रह्म से भिन्न स्वरूप है इसलिए ब्रह्म को उसका उपादान कारण नहीं माना जा सकता। यदि यह आग्रह किया जाय कि जगत् एवं 'जीवों' का उपादान कारण मानी जा सकने वाली दो सूक्ष्म शक्तियाँ होती हैं तो भी उनकी आपत्ति वनी ही रहती है, क्योंकि सूक्ष्म से भिन्न होने वाले सूक्ष्म के विकास की व्याख्या नहीं की जा सकती। इसका उत्तर यह है कि यह आवश्यक नहीं कि कार्य अनिवार्य-उपादान कारण के समान अथवा सहज हो। ब्रह्म स्वयं को उसके सर्वथा भिन्न जगत् में रूपान्तरित करता है। यदि उपादान कारण और कार्य में पूर्ण एकत्व होती तो एक को कारण व दूसरे को कार्य नहीं कहा जा सकता था, यथा घट में कार्य रूप से होने वाला घटिका का घट के समान स्वरूप नहीं दिया जाता, अतः जिन

उदाहरणों की हम समीक्षा कर सकते हैं उन सब में कार्य उपादान कारण में अनिवार्यतः भिन्न होना चाहिए। उक्त रूपान्तरण किसी भी रूप में ब्रह्मन् के स्वरूप को परिवर्तित नहीं करता। परिवर्तन तो उसकी शक्तियों में होते हैं, तथा वह अपनी शक्तियों के रूपांतरण में अपरिवर्तित रहता है। यदि हम एक साधारण उदाहरण लें तो यह मकेत किया जा सकता है कि 'लाठी वाला मनुष्य' किसी और का नहीं बल्कि स्वयं उसी मनुष्य का द्योतक है। यद्यपि उस मनुष्य एवं लाठी में भेद है। इस प्रकार यद्यपि ब्रह्मन् की शक्ति का शक्तियों महित ब्रह्मन् ने तादात्म्य होता है, तथापि ब्रह्मन् और उसकी शक्तियों में भेद के अस्तित्व का निषेध नहीं किया जाता है।^१ इसके अतिरिक्त, उपादान कारण और उसके कार्य में सदा भेद होता है। घट मृत्तिका के ढेले से तथा स्वर्ण से बने अलंकार स्वर्ण से भिन्न होते हैं, तथा वे विभिन्न उद्देश्यों की पूर्ति करते हैं और भिन्न-भिन्न कालों में अस्तित्व रखते हैं। यदि कारण की प्रक्रिया से पूर्व ही कार्य का अस्तित्व होता तो कारण की प्रक्रिया का अनुप्रयोग अनावश्यक होता, और कार्य नित्य होता। यदि यह माना जाय कि कार्य एक पूर्व-स्थित सत्ता की अभिव्यक्ति है, तो आगे यह प्रश्न उठता है कि क्या उक्त अभिव्यक्ति, जो स्वयं एक कार्य है, आगे अन्य अभिव्यक्ति की अपेक्षा रखती रहेगी जिसके फलस्वरूप अनन्त तक यह प्रक्रिया चलती रहेगी, इस प्रकार अभिव्यक्तियों की एक श्रृंखला की आवश्यकता होगी और अनवस्था-दोष हो जायगा। फिर भी बलदेव 'परिणाम' अथवा 'अभिव्यक्ति' के सिद्धांत को नहीं करते, वे इस साध्य-मत को अस्वीकार करते हैं। कारण की प्रक्रिया से पूर्व भी कार्य का अस्तित्व है, अथवा एक 'अभिव्यक्ति' के लिए अभिव्यक्तियों की श्रृंखला की आवश्यकता होगी। वे कार्य की एक स्वतंत्र अभिव्यक्ति के रूप में परिभाषा देते हैं (स्वतन्त्राभिव्यक्तिमत्त्व किल कार्यत्वम्) और ऐसे कार्य के कारण का अस्तित्व प्रक्रिया से पूर्व नहीं हो सकता। जगत् की अभिव्यक्ति भगवान की अभिव्यक्ति के माध्यम से होती है, जिस पर वह आश्रित होता है। ऐसी अभिव्यक्ति केवल भगवान में अन्तर्निहित कारण की प्रक्रिया के द्वारा और उसकी इच्छा द्वारा प्रेरित हो सकती है। इस प्रकार जगत् भगवान की शक्ति से अभिव्यक्त होता है तथा एक सीमित अर्थ में जगत् का भगवान से तादात्म्य होता है, किन्तु एक बार कार्य रूप में पृथक् हो जाने पर वह उससे भिन्न हो जाता है। अपने वर्तमान रूप में अभिव्यक्त होने से पूर्व जगत् का किसी भी काल में अस्तित्व नहीं था, यह मान लेना त्रुटिपूर्ण है कि जगत् का किसी भी अवस्था में भगवान से तादात्म्य था, इसलिए यद्यपि भगवान को सदा जगत् का उपादान कारण माना जा सकता है।^२ इन समस्त विवेचनों के पश्चात् यह स्पष्ट हो जाता है कि बलदेव के मत एवं साध्य मत में कोई महत्त्वपूर्ण भेद नहीं है।

^१ वही, २ १ १३।

^२ गोविन्द-भाष्य, २ १ १४।

बलदेव भी यह मानते हैं कि अपनी शक्तियों से सम्पन्न भगवान् मे जगत् एक सूक्ष्म रूप मे अस्तित्व रखता है। वह केवल 'कारिका' के इस शाब्दिक प्रकाशन पर आपत्ति उठाते हैं कि कारणता के कारको की प्रक्रिया से पूर्व कार्य का कारण मे अस्तित्व होता है, क्योंकि कार्य कारण मे 'कार्य के रूप' मे अस्तित्व नहीं रखता वरन् एक सूक्ष्म अवस्था मे अस्तित्व रखता है। यह सूक्ष्म अवस्था कारणता के कारको की प्रक्रिया से कार्य रूप मे अभिव्यक्त होने से पूर्व अभिवृद्ध एव दिक्-कालीन गुणों से सम्पन्न हो जाती है। किन्तु कारण मे कार्य के अस्तित्व पर अत्यधिक बल देने मे, और कारणता के कारको द्वारा व्यापार केवल अव्यक्त रूप मे पूर्व अस्तित्ववान् सत्ता को अभिव्यक्त करने मे साध्य का मतभेद है। किन्तु, बलदेव के अनुसार कारणता के कारक एक यथार्थ परिवर्तन एव अभिवृद्धि उत्पन्न करते हैं। यह नवीन गुणों एव व्यापारों की अभिवृद्धि भगवान् की कारणता-विषयक इच्छा की प्रक्रिया से उत्पन्न होती है, वह इस अर्थ मे एक अचिन्त्य स्वरूप की होती है क्योंकि सूक्ष्म कारणावस्था मे अस्तित्व नहीं होने पर भी वे भगवान् की इच्छा की प्रक्रिया से उत्पन्न हुए। परन्तु, भगवान् के साहचर्य द्वारा जहाँ तक सूक्ष्म कारण भगवान् मे अस्तित्व रखता है, जगत् अपने वर्तमान रूप मे भी भगवान् से भिन्न एव स्वतन्त्र नहीं है।^१ 'जीव' भी स्वयं कोई स्वातन्त्र्य नहीं रखते, उनकी भगवान् ने अपनी इच्छा-मात्र से सृष्टि की है, तथा जगत् व 'जीवों' की सृष्टि करने के पश्चात् वह उनमे प्रविष्ट होकर उनके अन्तर्यामिन के रूप मे स्थित रहता है। इसलिए 'जीव' जब जगत् के विषयों के समान ही प्राकृतिक अनिवार्यता के अधीन है, और उनमे कर्तृत्व अथवा इच्छा की कोई स्वतन्त्रता नहीं होती।^२ जगत् की प्राकृतिक अनिवार्यता केवल उसके माध्यम से अभिव्यक्त होने वाली हरि-इच्छा मात्र है। मनुष्य में पाए जाने वाले सकल्प और स्वतः स्फूर्त इच्छा भी मनुष्य के माध्यम से क्रियाशील हरि-इच्छा की अभिव्यक्ति है। इस प्रकार मानव और जगत् दोनों ही नियति के अधीन हैं तथा मानव को कोई स्वतन्त्रता नहीं है। जैसे गाय की प्राण-शक्ति से उत्पन्न दूध हमें गाय द्वारा दिया हुआ प्रतीत होता है उसी प्रकार जब एक व्यक्ति एक विशेष कार्य को करता हुआ अथवा एक विशेष ढंग से आचरण करता हुआ अथवा किसी वस्तु का सकल्प करता हुआ दिखाई देता है, तब वह स्वयं कर्ता नहीं होता वरन् माध्यम होता है जिसके द्वारा परमेश्वर कार्य करता है।^३ यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है

^१ तस्मादेकमेव जीव-प्रकृति-शक्तिमद् ब्रह्म जगदुपादानं तदात्मकं च इति मिथ्यमेव कार्या-वस्थैवेऽप्यविचिन्त्यत्व-धर्म-योगादप्रच्युत-पूर्वाविन्य चावनिष्ठते ।

—यही, २ १ २० ।

^२ चेन्ननन्यापिजीवस्याश्म-काष्ठ लोष्ट्रवदन्वातन्त्र्यान स्तत्र कर्तृत्व-रूपानापि ।

—यही, २ १ २३ ।

^३ यही, २ १ २४ ।

कि, यदि भगवान सकल मानवी इच्छा एव क्रिया का एकमात्र कारण है, तो जो भगवान निष्पक्ष है वह हमें इतनी भिन्न इच्छाओं में प्रवृत्त क्यों करता है ? इसका उत्तर यही है कि भगवान हमारे अनादि पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी क्रिया एव इच्छा को निर्धारित करता है। इस पर यह आपत्ति भी की जा सकती है कि, यदि भगवान हमारे पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी इच्छा को निर्धारित करता है तो भगवान अपनी निर्धारक क्रिया में हमारे 'कर्मों' पर आश्रित रहता है, परन्तु यह उसकी निर्वाच स्वतंत्रता को एक गम्भीर चुनौती होगी। इसके अतिरिक्त, चूंकि विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ विभिन्न प्रकार के सुखपूर्ण व दुःखपूर्ण प्रभावों को उत्पन्न करती हैं, इसलिए भगवान को पक्षपातपूर्ण कहा जा सकता है किन्तु इन आपत्तियों का उत्तर यह है कि भगवान 'जीवों' का निर्धारण स्वयं उनके व्यक्तिगत स्वभाव के अनुसार करता है, 'जीव' अपने मौलिक रूप में विभिन्न स्वभाव के होते हैं तथा उनकी मौलिक भिन्नता के अनुसार भगवान उनकी इच्छा व क्रियाओं का भिन्न-भिन्न रूप में निर्धारण करता है। यद्यपि भगवान उनके स्वभाव को परिवर्तित करने की क्षमता रखता है, तथापि वह ऐसा नहीं करता, किन्तु भगवदिच्छा स्वरूप ही ऐसी है कि भगवान अपने भक्त के लिए एक अधिमान्य व्यवहार आरक्षित रखता है, अपनी विशेष कृपा प्रदान करता है।^१ स्वयं भगवान की क्रियाएँ किसी वस्तुगत उद्देश्य अथवा प्रयोजन से निर्धारित नहीं होती, अपितु स्वयं उसके आनन्द-स्वरूप के आनन्दानुभव द्वारा स्वेच्छा से प्रवाहित होती हैं। अपने भक्तों के प्रति उसकी विशेष कृपा उसके स्वरूप से ही प्रवाहित होती है तथा भक्तों के प्रति उसका यह विशेष व्यवहार ही उसको उनका प्रिय बनाता है और अन्य व्यक्तियों को उसकी ओर उन्मुख होने के लिए उत्साहित करता है।^२

'भक्ति' को एक ज्ञान-विशेष भी माना जाता है (भक्तिरपि ज्ञान-विशेषो भवति)।^३ 'भक्ति' के द्वारा एक व्यक्ति किसी वस्तुगत हेतु के बिना ईश्वरोन्मुखी होता है। 'भक्ति' एक ऐसी शक्ति भी मानी जाती है जो भगवान को हमारे बशीभूत कर सकती है,^४ यह शक्ति सवित् से सबधित भगवान की 'ह्लादिनी-शक्ति' का सार मानी जाती है। उक्त सवित् का 'ह्लाद' से तादात्म्य होता है, तथा उसका सार

^१ न च कर्म-सापेक्षत्वेन ईश्वरस्य अस्वातन्त्र्यम् • • • अनादि जीव-स्वभावानुसारेण हि कर्म कारयति स्वभावमन्यथा-कतुं समर्थोऽपि कस्यापि न करोति ।

—वही, २. १ ३५ ।

^२ वही, २ १ ३६ ।

^३ 'सिद्धान्त-रत्न' पर टीका, पृ० २६ ।

^४ भगवद्-बशीकार हेतु-भूता शक्ति ।

सहज प्रवृत्ति के अनुकूल प्रवाह में निहित होता है ।^१ इस प्रकार इसका चित् व आनन्द के रूप में भगवान् के स्वरूप से तादात्म्य होता है, फिर भी उसे भगवान् से एकरूप न मानकर उसकी एक शक्ति माना जाता है ।^२ यद्यपि 'भक्ति' का भगवान् में उसकी शक्ति के रूप में अस्तित्व होता है, तथापि वह भक्त का विशेषण भी होता है । वह दोनों को आनन्ददायी होता है तथा वे दोनों उसके सघटक तत्त्व होते हैं ।^३ स्मरण होगा कि तीन शक्तियों में से 'सवित्' 'सधिनी' से श्रेष्ठ होती है, और 'ह्लादिनी' 'सवित्' से श्रेष्ठ होती है । भगवान् न केवल है वरन् वह अपनी सत्ता जन्म सभी वस्तुओं को प्रदान करता रहता है, अतः 'सधिनी' वह शक्ति है जिसके द्वारा भगवान् सबको सत् प्रदान करता है । वह स्वयं चित् स्वरूप है । 'सवित्' वह शक्ति है जिसके द्वारा उसकी ज्ञानात्मक क्रिया सम्पन्न होती है और जिसके द्वारा वह अन्य व्यक्तियों के लिए ज्ञान-प्राप्ति सम्भव बनाता है । यद्यपि यह आनन्द-स्वरूप है, वह आह्लाद का अनुभव करता है तथा अन्य व्यक्तियों के लिए आह्लादमय अनुभवों की प्राप्ति सम्भव बनाता है, जिस शक्ति के द्वारा वह ऐसा करता है उसे 'ह्लादिनी' कहते हैं ।^४ सच्ची 'भक्ति' का स्वयं से बाह्य कोई हेतु इस कारण नहीं हो सकता कि वह स्वयं परमानन्द के रूप में भगवान् की अनुभूति होती है । अपने स्वरूप की अनुभूति से सुषुप्ति प्राप्त आनन्द द्वारा यह सिद्ध होता है कि इन्द्रिय-सुख से भिन्न एक प्रकार का आनन्द होता है । किन्तु, चूँकि हम भगवान् की शक्ति के अणु-मात्र हैं, इसलिए यह अनिवार्यतः सिद्ध होता है कि भगवान् का स्वरूप परम व अनन्त आनन्द है, एक बार उस आनन्द की अनुभूति होने पर लोग सदा के लिए सासारिक इन्द्रिय-सुख से विमुख होकर सहज ही भगवान् की ओर उन्मुख हो जायेंगे ।

सत्य ज्ञान सकल पुण्य एवं पाप को नष्ट कर देता है, अतएव 'जीवन्मुक्ति' में मनुष्य केवल भगवान् की इच्छा से अपनी देह को धारण करता है । अनिवार्य कर्मों का प्रभाव नष्ट नहीं होता—स्वर्ग में प्रवेश आदि पुण्य फलों की उत्पत्ति इसके अपवाद हैं—तथा वह सत्य ज्ञान की उत्पत्ति में सहायक होता है, जब सत्य ज्ञान का उदय होता

^१ ह्लाद-भिन्ना सविद्, यस्तदानुकूल्यश स तस्या सार । —वही, पृ० ३७ ।

^२ स्वरूपानतिरेकिण्यपि तद्विशेषतया च भासतेऽन्यथा तस्य शक्तिरिति व्यपदेश-सिद्धे ।
—'सिद्धान्त-रत्न', पृ० ३८ ।

^३ भगवत्-स्वरूप-विशेष-भूत-ह्लादिन्यादिसारात्मा भक्तिर्भगवद् विशेषणतया भक्ते च पृथग्-विशेषणतया सिद्धा तयोरानन्दातिशययो भवति । —वही, पृ० ३९ ।

^४ तत्र सदात्माऽपि यया सत्तं ददाति च सा सर्व-देश-काल-द्रव्य-व्याप्ति-हेतुः, सन्धिनी, सविदात्माऽपि यया सवेत्ति सवेदयति च सा सवित्, ह्लादात्माऽपि यया ह्लादते ह्लादयति च सा ह्लादिनी ।
—वही, पृ० ३९-४० ।

कि, यदि भगवान सकल मानवी इच्छा एव क्रिया का एकमात्र कारण है, तो जो भगवान निष्पक्ष है वह हमें इतनी भिन्न इच्छाओं में प्रवृत्त क्यों करता है ? इसका उत्तर यही है कि भगवान हमारे अनादि पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी क्रिया एव इच्छा को निर्धारित करता है। इस पर यह आपत्ति भी की जा सकती है कि, यदि भगवान हमारे पूर्व कर्मों के अनुसार हमारी इच्छा को निर्धारित करता है तो भगवान अपनी निर्धारक क्रिया में हमारे 'कर्मों' पर आश्रित रहता है, परन्तु यह उसकी निर्वाच स्वतंत्रता को एक गम्भीर चुनौती होगी। इसके अतिरिक्त, चूँकि विभिन्न प्रकार की क्रियाएँ विभिन्न प्रकार के सुखपूर्ण व दुःखपूर्ण प्रभावों को उत्पन्न करती हैं, इसलिए भगवान को पक्षपातपूर्ण कहा जा सकता है किन्तु इन आपत्तियों का उत्तर यह है कि भगवान 'जीवों' का निर्धारण स्वयं उनके व्यक्तिगत स्वभाव के अनुसार करता है, 'जीव' अपने मौलिक रूप में विभिन्न स्वभाव के होते हैं तथा उनकी मौलिक भिन्नता के अनुसार भगवान उनकी इच्छा व क्रियाओं का भिन्न-भिन्न रूप में निर्धारण करता है। यद्यपि भगवान उनके स्वभाव को परिवर्तित करने की क्षमता रखता है, तथापि वह ऐसा नहीं करता, किन्तु भगवदिच्छा स्वरूप ही ऐसी है कि भगवान अपने भक्त के लिए एक अधिमान्य व्यवहार आरक्षित रखता है, अपनी विशेष कृपा प्रदान करता है।^१ स्वयं भगवान की क्रियाएँ किसी वस्तुगत उद्देश्य अथवा प्रयोजन से निर्धारित नहीं होती, अपितु स्वयं उसके आनन्द-स्वरूप के आनन्दानुभव द्वारा स्वेच्छा से प्रवाहित होती हैं। अपने भक्तों के प्रति उसकी विशेष कृपा उसके स्वरूप से ही प्रवाहित होती है तथा भक्तों के प्रति उसका यह विशेष व्यवहार ही उसको उनका प्रिय बनाता है और अन्य व्यक्तियों को उसकी ओर उन्मुख होने के लिए उत्साहित करता है।^२

'भक्ति' को एक ज्ञान-विशेष भी माना जाता है (भक्तिरपि ज्ञान-विशेषो भवति)।^३ 'भक्ति' के द्वारा एक व्यक्ति किसी वस्तुगत हेतु के बिना ईश्वरोन्मुखी होता है। 'भक्ति' एक ऐसी शक्ति भी मानी जाती है जो भगवान को हमारे वशीभूत कर सकती है,^४ यह शक्ति सवित् से सबधित भगवान की 'ह्लादिनी-शक्ति' का सार मानी जाती है। उक्त सवित् का 'ह्लाद' से तादात्म्य होता है, तथा उसका सार

^१ न च कर्म-सापेक्षत्वेन ईश्वरस्य अस्वातन्त्र्यम् . . . अनादि जीव-स्वभावानुसारेण हि कर्म कारयति स्वभावमन्यथा-कतुं समर्थोऽपि कस्यापि न करोति ।

—वही, २. १ ३५ ।

^२ वही, २ १ ३६ ।

^३ 'सिद्धान्त-रत्न' पर टीका, पृ० २६ ।

^४ भगवद्-वशीकार हेतु-भूता शक्ति ।

सहज प्रवृत्ति के अनुकूल प्रवाह में निहित होता है।^१ इस प्रकार इसका चित् व आनन्द के रूप में भगवान् के स्वरूप से तादात्म्य होता है, फिर भी उसे भगवान् से एकरूप न मानकर उसकी एक शक्ति माना जाता है।^२ यद्यपि 'भक्ति' का भगवान् में उसकी शक्ति के रूप में अस्तित्व होता है, तथापि वह भक्त का विशेषण भी होता है। वह दोनों को आनन्ददायी होता है तथा वे दोनों उसके सघटक तत्त्व होते हैं।^३ स्मरण होगा कि तीन शक्तियों में से 'सवित्' 'सधिनी' से श्रेष्ठ होती है, और 'ह्लादिनी' 'सवित्' से श्रेष्ठ होती है। भगवान् न केवल है वरन् वह अपनी सत्ता जन्य सभी वस्तुओं को प्रदान करता रहता है, अतः 'सधिनी' वह शक्ति है जिसके द्वारा भगवान् सबको सत् प्रदान करता है। वह स्वयं चित् स्वरूप है। 'सवित्' वह शक्ति है जिसके द्वारा उसकी ज्ञानात्मक क्रिया सम्पन्न होती है और जिसके द्वारा वह अन्य व्यक्तियों के लिए ज्ञान-प्राप्ति सम्भव बनाता है। यद्यपि यह आनन्द-स्वरूप है, वह आह्लाद का अनुभव करता है तथा अन्य व्यक्तियों के लिए आह्लादमय अनुभवों की प्राप्ति सम्भव बनाता है, जिस शक्ति के द्वारा वह ऐसा करता है उसे 'ह्लादिनी' कहते हैं।^४ सच्ची 'भक्ति' का स्वयं से बाह्य कोई हेतु इस कारण नहीं हो सकता कि वह स्वयं परमानन्द के रूप में भगवान् की अनुभूति होती है। अपने स्वरूप की अनुभूति से सुषुप्ति प्राप्त आनन्द द्वारा यह सिद्ध होता है कि इन्द्रिय-मुख से भिन्न एक प्रकार का आनन्द होता है। किन्तु, चूँकि हम भगवान् की शक्ति के अणु-मात्र हैं, इसलिए यह अनिवार्यतः सिद्ध होता है कि भगवान् का स्वरूप परम व अनन्त आनन्द है, एक बार उस आनन्द की अनुभूति होने पर लोग सदा के लिए सासारिक इन्द्रिय-मुख में विमुख होकर सहज ही भगवान् की ओर उन्मुख हो जाएंगे।

सत्य ज्ञान सकल पुण्य एवं पाप को नष्ट कर देता है, अतएव 'जीवन्मुक्ति' में मनुष्य केवल भगवान की इच्छा से अपनी देह को धारण करता है। अनिवार्य कर्मों का प्रभाव नष्ट नहीं होता—स्वर्ग में प्रवेश आदि पुण्य फलों की उत्पत्ति इसके अपवाद हैं—तथा वह सत्य ज्ञान की उत्पत्ति में सहायक होता है, जब मत्स्य ज्ञान का उदय होता

१. ह्लाद-मित्रा सविद, यस्तदानुकूल्येन स तस्या मार । -उद्दी, पृ० ३७ ।

स्वरूपानतिरेकिण्यपि तद्विशेषतया च नास्त्येज्यया तस्य शक्तिरिति व्यपदेश-निन्दे ।
—‘निदान-रत्न,’ पृष्ठ ३८ ।

३ भगवत्-स्वरूप-विशेष-भूत-दादिन्यादिनारात्मा भक्तिभंगवद् विशेषणया नदी च
पृथग्विशेषणतया त्रिदा तयोरानुसृतिशययो नयति । —अर्था, पृ० ३६ ।

* तत्र नद्वयमात्रं यथा तत्त एते ददाति च मा मर्त्य-देव-हान्-प्र-प्राप्ति-ये,
नृणां, नद्वयमात्रं यथा मर्त्येति मर्त्येति च मा नृणां, प्र-प्राप्ति-ये
नृणां इत्यादि ।
— अथ, पृ. ३६-४० ।

है तब वह आगे स्वयं को प्रकट नहीं करता । कीर्तकी उपनिषद् में भी कहा गया है कि एक ज्ञानी मनुष्य के पुण्य उसके मित्रों में चले जाते हैं और उसके पाप उसके शत्रुओं में, इसलिए जो भक्त भगवान के समागम में प्रविष्ट होने को व्याकुल होते हैं उनके उदाहरण में उनके कर्मों के पुण्य-फल भगवान के प्रिय व्यक्तियों में वितरित हो जाते हैं, तथा उनके पाप-कर्मों के फल उसके शत्रुओं में वितरित हो जाते हैं ।^१ इस प्रकार प्रारब्ध 'कर्म' के फल अन्य व्यक्तियों में वितरित हो जाते हैं, अतः इस नियम की पूर्ति हो जाती है कि सर्व प्रारब्ध 'कर्म' अनिवार्यतः फलीभूत होने ही चाहिए, तथा भगवान का भक्त उनसे मुक्त हो जाता है । सत्य-विकास का सर्वोत्तम साधन केवल भक्तों का साहचर्य ही हो सकता है । हमारा बधन यथार्थ है और बधन का विनाश यथार्थ व नित्य है । चरम मुक्ति की अवस्था में भी 'जीव' भगवान से अपने पृथक् अस्तित्व को बनाए रखते हैं ।

'सिद्धांत-रत्न' के छठे और सातवें अध्यायों में बलदेव शंकर के उग्र अद्वैतवादी सिद्धांत को खण्डित करने का प्रयास करते हैं, परन्तु, इन युक्तियों में किसी नवीनता का कठिनता से समावेश होता है, प्रत्युत में रामानुज और मध्व सम्प्रदाय के विचारकों की युक्तियों की पुनरावृत्ति मात्र हैं, इसलिए उनका यहाँ छोड़ देना श्रेयस्कर है । अपनी 'प्रमेय-रत्नावली' में बलदेव गौडीय सम्प्रदाय के वैष्णव-तन्त्र के मुख्य विषयों का व्यापक सारांश देते हैं । यदि हम 'भागवत-सदर्म' में दिए गए वैष्णव दर्शन के विवरण की बलदेव के 'गोविन्द-भाष्य' एवं 'सिद्धांत-रत्न' में दिए गए विवरण से तुलना करें तो हमें पता चलता है कि, यद्यपि आधारभूत सिद्धांत एक ही है, तथापि मध्व के प्रभाव के कारण तथा अपने व्यक्तिगत पक्षपातों के फलस्वरूप बलदेव द्वारा गौडीय सम्प्रदाय की विचारधारा में अनेक नवीन तत्त्व प्रस्तावित किए गए हैं । ईश्वर, जीव और जगत् में भेद पर दिया गया बल तथा 'विशेष' का प्रत्यय निश्चय ही मध्व के प्रभाव चिह्न हैं । पुनः, यद्यपि बलदेव 'रुचि-भक्ति' की सर्वोत्तम 'भक्ति' के रूप में सराहना करते हैं, तथापि वे उस पर वही बल नहीं देते जो रूप, सनातन और जीव की रचनाओं में पाया जाता है । उनका 'भक्ति' का प्रत्यय भी जीव के प्रत्यय से तनिक भिन्न है, वे पुरातन शब्दावलियों ('अंतरंग' और 'बहिरंग शक्ति') का प्रयोग नहीं करते तथा उस प्रत्यय आधार पर अपने मत की व्याख्या नहीं करते । उनकी 'प्रमेय-रत्न माला' पर एक कृष्णदेव वेदांत वागीश द्वारा रचित 'कांति-माला' नामक पुरानी टीका है । 'प्रमेय-रत्न-माला' में वह आनंद तीर्थ अपना मध्व को अपना प्रणाम अर्पित करते हुए ऐसी नौका बतलाते हैं जो उन्हें ससार-सागर से पार उतारने वाली है । वह उस गुरु-परम्परा की एक सूची भी देते हैं जिनसे उन्होंने अपने विचारों

^१ 'गोविन्द-भाष्य,' ४ १ १७ ।

को प्राप्त किया। वे यह मत भी प्रकट करते हैं कि गुरु-परम्परा पर चिन्तन करने से भी व्यक्ति हरि को सतुष्ट करने में सफल हो सकता है। वह आगे कहते हैं कि कलियुग में 'श्री', 'ब्रह्म', 'रुद्र' व 'सनक' नामक चार वैष्णव 'सम्प्रदाय' उद्दीसा (उत्कल) में उत्पन्न होंगे जिनका रामानुज, मध्व, विष्णुस्वामिन् व निम्बादित्य से समीकरण किया जा सकता है। वे अपने गुरुओं की परम्परा में श्रीकृष्ण, ब्रह्मा, देवर्षि वादरायण, मध्व, पद्मनाभ, नृहरि, माधव, अक्षोभ्य, जयतीर्थ, ज्ञानसिन्धु, विद्यानिधि, राजेन्द्र, जयधर्म, पुरुषोत्तम, ब्राह्मण्य, व्यासतीर्थ, लक्ष्मीपति, माधवेन्द्र, ईश्वर, अद्वैत, नित्यानन्द तथा श्री चैतन्य की भी गणना करते हैं। बलदेव द्वारा जिस विचारतन्त्र का प्रतिनिधित्व किया जाता है उसे मध्व-गौडीय मत की सज्ञा दी जा सकती है, बगल में हाल ही में वैष्णवों का एक सम्प्रदाय हो चुका है जो स्वयं को मध्व-गौडीय सम्प्रदाय कहता है।
